
CONSILIO et INDUSTRIA
AMORE et TIMORE
Ex libris
Wilhelmi Liberi Baronis de Pechmann

79.

Die Epochen

der

kirchlichen Geschichtschreibung.

Von

Dr. F. Ch. Baur,

ordentl. Professor der Theologie an der Universität in Tübingen.

Tübingen,

Druck und Verlag von Ludwig Friedrich Fues.

1852.

Vorrede.

Die Methode der Geschichtschreibung ist bisher noch wenig zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemacht worden. Das Interesse für geschichtliche Forschungen und Darstellungen nimmt unter den wissenschaftlichen Bestrebungen der Gegenwart nicht die letzte Stelle ein, je produktiver aber die Zeit auf dem Gebiet der Geschichte ist, um so weniger glaubt man erst über das Wie der Geschichtschreibung reflektiren zu müssen. Bei speciellen Gegenständen kann man auch eine allgemeine Frage dieser Art auf sich beruhen lassen, um so mehr aber hat sie ihre Bedeutung, wenn man sich der Geschichte überhaupt in ihrem ganzen großen Umfang gegenüberstellt. Die Kirchengeschichte hat vor der allgemeinen Weltgeschichte dieß voraus, daß dieselben allgemeinen, die Methode der Geschichtschreibung betreffenden Fragen auf dem enger abgegrenzten Gebiet bedeutungsvoller gleichartiger Erscheinungen auch eine um so bestimmtere und concretere Gestalt gewinnen, und je größer die Zahl hervorragender Schrift-

steller ist, die dasselbe Feld mit selbstständigem Geist bearbeitet haben, um so mehr dringt sich die Frage auf, wie sie die gemeinsame Aufgabe von so verschiedenen Gesichtspunkten aus zu lösen versucht haben.

Aus dieser Betrachtung ist die vorliegende Schrift hervorgegangen, als der Versuch, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, so weit es für eine allgemeine Uebersicht geschehen kann, zu charakterisiren. Es sind hauptsächlich drei Momente, welche dabei in Betracht kommen. Es mußte vor allem die Individualität der einzelnen Kirchenhistoriker, die als die Hauptrepräsentanten der kirchlichen Geschichtschreibung anzusehen sind, in ihren wesentlichen Zügen aufgefaßt und geschildert werden. Da jedoch die einzelnen Kirchenhistoriker, wenn sie mit einander verglichen werden, bei aller individuellen Verschiedenheit auch wieder mehr oder weniger mit einander gemein haben, und je näher sie in der Zeit einander stehen, um so mehr einen gemeinsamen Charakter an sich tragen, so war das Zweite, worauf es ankam, sie nach verschiedenen Gruppen zu sondern. Indem auf diese Weise verschiedene Hauptformen der kirchlichen Geschichtschreibung sich herausstellten, bestand der dritte Punkt der hier gestellten Aufgabe darin, diese Formen in ein solches Verhältniß zu einander zu bringen, daß sich in ihnen, als den Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, der durch das Ganze hindurchgehende Entwicklungsgang in dem in-

nern Zusammenhang seiner einzelnen Momente zu erkennen gibt.

Wie weit mir nun die Lösung dieser dreifachen Aufgabe in meiner Darstellung gelungen sein möge, überlasse ich dem sachkundigen Urtheil derer, welche dasselbe Interesse für diesen Gegenstand mit mir theilen. Ich gestehe dabei gern, daß schon im Einzelnen bei dem großen, umfangreichen Stoff, durch welchen man sich hindurchzuarbeiten hat, sehr Vieles zu ergänzen und wohl auch Manches zu berichtigen sein wird, und daß noch mehr über die Hauptidee, auf welche ich die allgemeine Aufgabe der kirchlichen Geschichtschreibung zurückführe, nach der Verschiedenheit der theologischen Gesichtspunkte verschiedene Ansichten stattfinden können. Gerade das Letztere jedoch betrachte ich als den Hauptpunkt, ohne dessen Feststellung von einer Methode der kirchlichen Geschichtschreibung überhaupt nicht die Rede sein kann. In jedem Fall wird niemand läugnen können, daß es im Wesen der Sache selbst liegt, aus der Masse des Einzelnen, in das sich die geschichtliche Forschung vertiefen muß, nicht ohne die Gefahr, sich auch zu sehr in das Einzelne zu verlieren, auf der andern Seite auch wieder zu dem Allgemeinen sich zu erheben, zu den Ideen, welche die leitenden Gesichtspunkte und die leuchtenden Sterne auf der weiten Fahrt durch die Strömungen der Jahrhunderte sein sollen.

Vielleicht dürfte es auch nicht ohne ein gewisses Zeit-

interesse sein, in unsern Tagen die Aufmerksamkeit auf die ehrwürdigen Häupter der kirchlichen Geschichtschreibung in der ältern und neuern Zeit zurück zu lenken. Es ist in den letzten Jahren eine ganze Reihe von Bearbeitungen der allgemeinen Kirchengeschichte erschienen, und zwar waren es beinahe durchaus jüngere Kräfte, die eine solche Arbeit unternahmen. Die Beschränkung auf eine verständige Auswahl des für eine allgemeine Uebersicht Zweckmäßigen, in gedrängter einfacher Darstellung, war nur eine Ausnahme. In der Regel trat die neue Generation dieser jüngsten Kirchenhistoriker, von welchen einer nach dem andern nicht genug eilen konnte, eine Kirchengeschichte vom Standpunkt seines Bedürfnisses und seiner Idee aus zu veröffentlichen, mit dem hohen Selbstbewußtsein auf, daß sie erst die theologische Welt über die Aufgabe und Bedeutung der Kirchengeschichte zu orientiren habe. Galt es doch „die Regel, nach welcher die Geschichte des geistigsten Lebens, des kirchlich-religiösen, zu behandeln ist, wenn anders ein Werk auf den Namen eines wissenschaftlichen Anspruch machen will", durch den gewichtigen Ausspruch zu bestimmen, „daß das Gesetz des geistigen Lebens, nicht wie die moderne Weltanschauung sagt, der Fortschritt, sondern die Entwicklung ist." Wenn auch die Verfasser dieser Lehrbücher selbst gestanden, daß die Veranlassung ihres Werks eine rein individuelle und subjektive sei, so wurde zugleich nur um so nachdrücklicher betont, daß „In-

dividualität und Subjektivität an sich betrachtet einen berechtigten Anspruch auf das Streben habe, sich objektiv zu machen." Ueber die Leistungen der Vorgänger, auf deren Schultern sie standen, sahen diese jugendlichen Geister zum Theil so kühn hinweg, daß selbst Neander sich nicht enthalten konnte, über die Originalität des Epitomators seiner Kirchengeschichte sich mit gemüthlicher Ironie zu äußern. Es konnte nicht befremden, daß der rasch und zuversichtlich, aber planlos und ohne nachhaltige geistige Ausstattung begonnene Lauf schon auf der ersten oder zweiten Station zu ermatten anfing, und in ein bedenkliches Stocken gerieth. Wohin aber die eigentliche Fahrt, wenigstens der Hauptrichtung nach, gehen sollte, konnte man an denen sehen, die ausdauernd genug waren, nach der Zeit, in welcher durch „das Eintreten des Unglaubens Störung und Abfall auch in die Kirchen gedrungen sind", die glückliche Epoche der Rückkehr zum kirchlichen Bekenntniß und den Punkt der Gegenwart zu erreichen, wo „mit dem Muthe dieses Bekenntnisses der Hengstenberg'schen Richtung auch der Muth der Wissenschaft gegenüber wuchs." An dem Bilde der alten Meister der Kirchengeschichte, einem Mosheim und Semler, einem Spittler, Planck und Henke, auf welche man jetzt nicht selten im Selbstdünkel seines kirchlichen Bewußtseins so tief herabzusehen pflegt, könnte das jüngere Geschlecht vor allem lernen, auf welchem Wege jene Männer den wohlverdienten

Ruhm eines Namens erlangt haben, mit welchem sie auch künftig in der Litteratur der Kirchengeschichte fortleben und wohl noch manche Andere der nach ihnen Kommenden überleben werden.

Tübingen, Februar 1852.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Der Gegensatz zu den Centurien von katholischer und protestantischer Seite.

Vierter Abschnitt.

Der allmählige Uebergang aus der dualistischen Weltanschauung zu dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung.

Fünfter Abschnitt.

Die pragmatische Methode der Geschichtschreibung.

Sechster Abschnitt.

Das Streben nach objektiver Geschichtsbetrachtung.

Einleitung.

Das Wort Geschichte hat sowohl eine objektive als eine subjektive Bedeutung. In dieser doppelten Bedeutung setzt es als unmittelbare Einheit, was für die Analyse der kritischen Betrachtung unbestimmbar weit auseinander fällt. Geschichte ist sowohl das objektiv Geschehene, als das subjektive Wissen des Geschehenen. Wie aber nicht alles Geschehene auch ein geschichtlich Geschehenes ist, so ist auch nicht jedes Wissen des Geschehenen ein geschichtliches Wissen. Das geschichtliche Wissen findet erst da statt, wo das Geschehene wichtig genug erscheint, um nicht blos für den Augenblick gewußt, sondern auch dem bleibenden Wissen der Nachwelt überliefert zu werden. Ist aber einmal das Interesse für eine solche Darstellung des Geschehenen erwacht, so entsteht auch die Frage, wie sich das Wissen um das Geschehene zu dem Geschehenen selbst verhält, und je genauer dieses Verhältniß erwogen wird, um so weniger läßt sich schlechthin voraussetzen, daß die geschichtliche Darstellung nichts Anderes sein werde, als der treue, adäquate Reflex des objektiv Geschehenen. Wie groß ist so oft schon der Unterschied der Zeit, welcher den Geschichtschreiber von dem Gegenstand seiner Darstellung trennt, und wie vieles kann überhaupt dazwischen treten, um ihm denselben in einem ganz andern Lichte erscheinen zu lassen, als dem wirklichen Thatbestand der Sache selbst gemäß ist? Es gibt daher keine geschichtliche Darstellung, die nicht erst kritisch geprüft werden müßte, um das Verhältniß, in welchem der darstellende Schriftsteller zur reinen Objektivität der geschichtlichen Wahrheit steht, zu bestimmen. Wenn

aber auch alle jene Fragen, welche die Glaubwürdigkeit eines Geschichtschreibers, seine Befähigung zur geschichtlichen Darstellung, die Beschaffenheit der Quellen, deren er sich bediente, überhaupt alles dasjenige betreffen, was die historische Kritik in den ganzen Umfang ihrer Aufgabe zu ziehen hat, so befriedigend als möglich beantwortet werden können, die Geschichte selbst ist, als der Inbegriff des Geschehenen, etwas so unendlich Großes, daß ihr Inhalt von dem geschichtlichen Wissen, durch welches das objektiv Geschehene auch ein subjektiv Gewußtes werden soll, nie erschöpft werden kann. Scheint es zunächst das erste Erforderniß einer der Idee der Geschichte entsprechenden Darstellung zu sein, daß der Geschichtschreiber dem Gegenstand, welchen er darstellen soll, so nahe als möglich steht, um mit allen Einzelnheiten, die nur aus der unmittelbaren Anschauung genommen werden können, bekannt zu sein, so findet auf der andern Seite bei näherer Betrachtung auch wieder das Entgegengesetzte statt, daß die Begebenheiten der Geschichte uns erst dann in ihrem wahren Lichte erscheinen, wenn wir sie aus einer größeren Entfernung betrachten, wenn, wie ja die Geschichte selbst ein unendliches Gewebe so verschiedener, in den mannigfaltigsten Beziehungen in einander eingreifender Erscheinungen ist, die Ursachen und Wirkungen, die den Charakter eines gegebenen geschichtlichen Kreises bestimmen, nicht blos in ihren ersten Anfängen vorhanden sind, sondern schon in einem weiteren Zusammenhang sich entwickelt haben, und erst durch die Vergleichung verschiedener möglicher Standpunkte, von deren jedem immer wieder abgestreift werden muß, was ein zu subjektives Gepräge hat, das was an der Sache selbst ist, in seiner reineren Objektivität sich herausstellt. Wie ließe es sich sonst erklären, daß alle Theile der Geschichte, und am meisten die der ältern und ältesten Zeit, immer wieder Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung werden, wenn es nicht zum Wesen der Geschichte selbst gehörte, daß sich auf jedem Standpunkt, von welchem aus man auf's Neue in die Vergangenheit zurückblickt, ein neues Bild darstellt, durch

das wir, sei es auch nur in einer bestimmten Beziehung, eine wahrere, lebendigere und inhaltsreichere Anschauung des Geschehenen erhalten?

Was von der Geschichte überhaupt gilt, gilt auch von der Geschichte der christlichen Kirche, und zwar wird auf dem enger begrenzten Gebiete der letztern nur um so klarer, um was es sich bei der geschichtlichen Darstellung handelt, wenn ihre Aufgabe darin besteht, das objektiv Gegebene für das subjektive Bewußtsein herauszustellen. Kann man schon der allgemeinen Geschichte weder im Ganzen noch in einem ihrer bedeutenderen Theile eine längere Periode hindurch folgen, ohne daß die Frage immer wichtiger wird, worin die ganze Reihe der Erscheinungen, welche hier in dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen sich entwickeln, die sie verknüpfende Einheit hat, wie das Einzelne dem Allgemeinen sich unterordnet, welche Idee als das bewegende Prinzip durch das Ganze hindurchgeht, so erhält alles dieß innerhalb der Sphäre, in welcher die christliche Kirche ihren geschichtlichen Verlauf nimmt, eine weit bestimmtere und höhere Bedeutung. Man darf hier das Ziel, auf welches alles Einzelne hinstrebt, nicht erst aus einem in's Unbestimmte verfließenden Kreise von Erscheinungen sich abstrahiren, es geht alles von einem Anfangspunkte aus, in welchem die Idee, die durch ihre ganze zeitliche Erscheinung realisirt werden soll, klar und bestimmt ausgesprochen ist, und die einmal begonnene Entwicklung schreitet von einem Punkte zum andern in einem Zusammenhang fort, in welchem es nicht schwer werden kann, alles Einzelne auf die Idee, die dem Ganzen zu Grunde liegt, zu beziehen und das Verhältniß zu bestimmen, in welchem das Eine zum Andern steht. Die geschichtliche Darstellung scheint daher hier nur die einfache Aufgabe zu haben, dem objektiv gegebenen Gange zu folgen, um alles so aufzufassen und zusammenzustellen, wie es der Objektivität der Sache selbst entspricht. Allein dieser Vorzug der kirchlichen Geschichtschreibung ist nur scheinbar. Je mehr in der Geschichte der christlichen Kirche alles an dem Anfang hängt, von

welchem es ausgeht, und in dem ganzen Zusammenhang seiner Entwicklung durch denselben bedingt ist, um so mehr kommt auch darauf an, wie man den so bedeutungsvollen Anfang selbst auffaßt, und von welcher Grundanschauung die ganze geschichtliche Darstellung getragen wird. So leicht es auch sein mag, wenn einmal der allgemeine Gesichtspunkt festgestellt ist, das Einzelne demselben unterzuordnen und unter der Einheit derselben Anschauung zu begreifen, es concentriren sich alle Schwierigkeiten, welche eine geschichtliche Darstellung zu überwinden hat, hier nur um so mehr in dem Anfang selbst. Auf den Anfang wird man daher von jedem Punkte der geschichtlichen Darstellung, auf welchem man sich für den allgemeinen Ueberblick orientiren muß, immer wieder zurückgewiesen. Soll die geschichtliche Darstellung, wie es ihre Aufgabe ist, dem Gange der Sache selbst folgen, so kommt sie ja im Verlaufe ihres Weges immer mehr auf Punkte, von welchen sehr verschiedene Richtungen ausgehen, deren jede auch rückwärts sich erstreckt, und eine auf das Ganze sich beziehende Verschiedenheit der Anschauungsweise bewirkt, und man kann daher den ganzen in der Folge so vielfach sich theilenden Weg von vorn herein nicht betreten, ohne daß man gleich anfangs weiß, auf welche Seite man sich durch alle Differenzen hindurch zu stellen habe. Wie die anfangs Eine sich selbst gleiche Kirche in der Folge sich spaltete und in den großen Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus auseinander ging, und nicht nur neben der protestantischen Kirche andere Religionsparteien, sondern auch in der protestantischen Kirche selbst mehr oder minder von dem orthodoxen Lehrbegriff abweichende Ansichten entstanden, welche die gleiche Berechtigung des protestantischen Princips für sich in Anspruch nahmen, so schloßen alle diese Differenzen ebenso viele und ebenso verschiedene Standpunkte in sich, von welchen aus die ganze Entwicklung der christlichen Kirche aufgefaßt werden konnte. Wie die protestantische Geschichtsanschauung eine wesentlich andere ist als die katholische, so ist auch die des Rationalisten eine ganz andere als die des mo-

dernen Supranaturalisten und wie die beiden theologischen Systeme des Rationalismus und Supranaturalismus sich selbst überlebt haben und in eine höhere über die Einseitigkeit dieser Gegensätze sich stellende Ansicht übergegangen sind, so wird auch die neueste Geschichtschreibung der christlichen Kirche, wenn sie nicht einem veralteten Standpunkt angehört, weder rationalistisch, noch supranaturalistisch im alten schlechthinigen Sinne sein können. Je ausgebildeter eine theologische Ansicht ist, um so mehr ist durch sie auch eine eigenthümliche Geschichtsanschauung bedingt, oder vielmehr sie geht aus ihr hervor. Die erste und wichtigste Aufgabe jeder theologischen Ansicht kann ja nur dahin gehen, das Wesen des Christenthums zu erforschen, auf welchem andern Wege kann dieß aber geschehen, als durch das Zurückgehen auf seine ersten Anfänge und die genaueste Erforschung der Quellen, aus welchen die Kenntniß dessen, was es ursprünglich war, geschöpft werden muß? Ist aber einmal auf diesem Wege die Grundanschauung festgestellt, so ist es nur die Nothwendigkeit der von selbst aus ihr sich ergebenden Consequenz, wenn durch sie auch die ganze Ansicht von dem Entwicklungsgange der christlichen Kirche bestimmt wird. Hat sich auch nicht jede der verschiedenen theologischen Ansichten, die sich auf einen höheren Grad von Selbstständigkeit erhoben haben, in einer eigenen Bearbeitung der Geschichte der christlichen Kirche dargelegt und ausgeprägt, so kann es doch kein umfassenderes kirchenhistorisches Werk geben, dessen Geschichtsanschauung nicht ganz den Charakter des theologischen Standpunkts an sich trüge, auf welchem sein Verfasser steht. Gibt es daher ebenso viele verschiedene Geschichtsanschauungen, als es verschiedene theologische Standpunkte gibt, so ist es auch der Mühe werth, sie in ihrem Verhältniß zu einander näher zu betrachten, und sie selbst unter den Gesichtspunkt eines seinen bestimmten Verlauf nehmenden geschichtlichen Prozesses zu stellen. Wenn auch die allgemeine Aufgabe, den Inhalt des objektiv Gegebenen in die Klarheit des subjektiven Bewußtseins zu erheben, immer dieselbe bleibt, so sind doch die zu ihrer Lösung

gemachten Versuche sehr verschieden, und es zeigt sich auf jedem bedeutenderen Punkte, nicht nur, wie verschieden dieselben Gegenstände aufgefaßt werden können, sondern auch wie sich die Ansicht über sie immer wieder nach Maaßgabe der allgemeinen, das Zeitbewußtsein bestimmenden Verhältnisse ändert. Alle diese Versuche zusammen, wie sie in besondern geschichtlichen Darstellungen die verschiedenen möglichen Standpunkte repräsentiren, bilden die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, in deren Reihe der in der Tiefe arbeitende und nach der Lösung seiner Aufgabe ringende Geist sich erst allmälig auf die Stufe erhoben hat, auf welcher er in der Anschauungsweise der Gegenwart steht. Wie wir daher auch die einzelnen Kirchenhistoriker, ihre Vorzüge und Mängel, nach den allgemeinen formalen Anforderungen, die an eine geschichtliche Darstellung zu machen sind, beurtheilen mögen, in Hinsicht ihrer Treue und Glaubwürdigkeit, der Beschaffenheit ihrer Quellen, der Art und Weise ihrer Darstellung, das Erste, wornach wir zu fragen haben, um ein bestimmteres, konkreteres Bild ihrer Individualität zu erhalten, ist ihre Geschichtsanschauung überhaupt mit allen jenen Zügen, in welchen sie sich zu einer charakteristischen Form ausgeprägt hat. Zu einer solchen Charakteristik der bedeutendsten Kirchenhistoriker, von der ältesten bis zur neuesten Zeit, wenigstens die ersten Grundlinien zu ziehen, ist der Zweck der folgenden Abhandlung, zu deren Aufgabe es demnach keineswegs gehört, die ganze Masse der zur kirchenhistorischen Litteratur gehörenden Werke [1]) zu durchlaufen, sondern nur die Hauptpunkte in's Auge zu fassen, auf welchen die kirchliche Geschichtschreibung einen bestimmteren, tiefer eindringenden und das Ganze umfassenden Versuch zur Lösung ihrer Aufgabe gemacht hat.

---

1) Man vgl. hierüber Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte. 1827.

Erster Abschnitt.

Die altkatholische Geschichtsanschauung.

Eusebius und seine Nachfolger.

Wollten wir die kirchliche Geschichtschreibung bis zu ihren allerersten Anfängen zurückverfolgen, so hätten wir nicht blos auf die Apostelgeschichte, die man seit alter Zeit als die erste, die Reihe der kirchenhistorischen Litteratur eröffnende geschichtliche Darstellung der christlichen Kirche zu betrachten pflegt, sondern auch auf die Evangelien zurückzugehen. Wenn auch freilich die Apostelgeschichte als die Geschichte der entstehenden, in ihrem ersten Werden begriffenen christlichen Gemeinde schon einen näheren Anspruch auf den Namen einer Geschichte der christlichen Kirche zu machen hat, so können doch auch die Evangelien, sofern der Gegenstand der evangelischen Geschichte das Leben und Wirken des Stifters der christlichen Kirche ist, nur zu denselben schon in den Schriften des neuen Testaments vor uns liegenden Anfängen der kirchlichen Geschichtschreibung gerechnet werden. Da jedoch eine Charakteristik dieser ersten christlichen Geschichtschreibung, oder die Beantwortung der Frage, wie weit wir den Inhalt dieser ältesten Urkunden des Christenthums als eine rein objektive Darstellung des ursprünglich Thatsächlichen anzusehen haben, nicht möglich ist, ohne in einen großen Theil der Fragen einzugehen, mit deren Untersuchung sich die neutestamentliche Kritik beschäftigt, so lassen wir dieß hier mit Recht auf sich beruhen. Auch der zunächst an die apostolische Zeit grenzende judenchristliche Schriftsteller Hegesippus, der bedeutendste Vorgänger des Eusebius, welcher einen großen Theil seiner ältesten Nachrichten aus ihm geschöpft hat, kann schon deßwegen nicht näher in Betracht kommen, weil wir ihn blos aus den wenigen

Fragmenten seines Werks bei Eusebius kennen. Hat er, wie Eusebius von ihm sagt, in seinen fünf *συγγράμματα* oder *ὑπομνήματα*, *τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τȣ͂ ἀποστολικȣ͂ κηρύγματος ἁπλεστάτῃ συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος — τῆς ἰδίας γνώμης πληρεστάτην μνήμην* zurückgelassen, und ohne Zweifel auch für den Zweck seiner geschichtlichen Darstellung die Reise gemacht, auf welcher er in Korinth, Rom und an andern Orten, wo er sich mit den Bischöfen besprach, *τὴν αὐτὴν παρὰ πάντων παρείληφε διδασκαλίαν* und die ihm zu so großer Befriedigung gereichende Ueberzeugung gewann, daß *ἐν ἑκάστῃ διαδοχῇ καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει ȣ̔́τως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος* [1]), so dient uns auch dieß zum Beweis davon, wie die kirchliche Geschichtschreibung in ihrem ersten Beginn noch ganz die Farbe der partikulären Verhältnisse und Interessen hatte, aus welchen die Kirche selbst hervorging. Von seinem judenchristlichen Standpunkt aus ging die Tendenz seiner geschichtlichen Darstellung, wie sie ohne Zweifel aus der Stelle bei Eusebius, Kirchengeschichte 3, 32., hervorblickt, dahin, zu zeigen, wie die Kirche, wenn auch die Keime der Lehren, durch welche Einige den gesunden Kanon des *σωτήριον δόγμα* zu verderben suchten, in der Stille schon vorhanden waren, bis zum Anfang des zweiten Jahrhunderts eine reine und unverdorbene Jungfrau blieb, wie aber, nachdem der heilige Chor der Apostel auf verschiedene Weise das Ende des Lebens erreicht hatte, und das Geschlecht derer, welche die *ἔνθεος σοφία* mit eigenen Ohren zu hören gewürdigt worden waren, verschwunden war, dann die *σύστασις* der *ἄθεος πλάνη* ihren Anfang durch den Betrug der *ἑτεροδιδάσκαλοι* nahm, welche nunmehr, da keiner der Apostel mehr übrig war, mit offener Stirne gegen das *κήρυγμα* der Wahrheit die *ψευδώνυμος γνῶσις* zu verkündigen wagten. Die ächtapostolische Wahrheit und die häretische Verfälschung waren demnach die Elemente, die in ihrem Gegensatz seine geschichtliche Anschauung be-

1) Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte 2, 23. 3, 32. 4, 8. 22.

stimmten, und wir haben schon hier den seitdem sich gleich bleibenden Grundtypus der altkatholischen Geschichtschreibung. Da jedoch der unter den römischen Bischöfen Soter, Anicet, Eleutheros lebende und schreibende Hegesippus nur einen sehr kurzen Zeitraum der noch in ihrer ersten Entwicklung begriffenen Kirche vor sich hatte, und während einer Periode von beinahe anderthalb Jahrhunderten keinen in seine Fußstapfen tretenden Nachfolger erhielt, so ist es erst der berühmte Bischof Eusebius von Cäsarea, welcher wegen der zehen Bücher seines geschichtlichen Werkes der Vater der Kirchengeschichte, ungefähr in demselben Sinne, genannt zu werden verdient, in welchem man auch in der profanen Geschichte von einem Vater der Geschichte spricht [1]).

Mit diesem Bewußtsein tritt Eusebius selbst auf. Nachdem er in dem Vorwort, mit welchem er seine Kirchengeschichte eröffnet, den Plan seines Werkes angegeben hat, fährt er fort: er müsse gleich im Eingang um Nachsicht bitten und gestehen, daß es über seine Kräfte gehe, der Aufgabe, die er auf sich genommen, auf eine vollkommen genügende Weise zu entsprechen. Denn, da er als der Erste an ein solches Unternehmen gehe, so wage er sich gleichsam auf einen einsamen und noch unbetretenen Weg. Er bitte zwar, Gott zum Führer und die Kraft des Herrn zu seiner Unterstützung zu haben, von Menschen aber, welche denselben Weg vor ihm gegangen wären, könne er nirgends auch nur nackte Spuren auffinden, außer daß der Eine und der Andere über die von ihnen durchlebten Zeiten einzelne kleine Erzählungen zurückgelassen habe. „Sie halten mir gleichsam Fackeln aus der Ferne vor und rufen mir gleichsam aus einer ungesehenen Warte ermunternd zu, wo ich zu wandeln habe, und wie ich dem Lauf meiner Rede die sichere, den rechten Weg nicht verfehlende Richtung geben soll". Das Hauptmoment, mit welchem Eusebius dieses Urtheil über die so geringe

---

1) Vgl. mein Programm: Comparatur Eusebius Caes. historiae ecclesiasticae parens cum parente historiarum Herodoto Halic. Tüb. 1834.

Bedeutung aller derer, die vor ihm das Feld der Kirchengeschichte zu bebauen angefangen hatten, unter welchen wenigstens Hegesippus nach dem eigenen Zeugniß des Eusebius und noch mehr nach dem des Hieronymus, welchem zufolge Hegesippus omnem a passione Domini usque ad suam aetatem ecclesiasticorum actuum historiam erzählt hätte [1]), kein so spurloser Vorgänger gewesen sein kann, begründet, ist, daß die früheren alle nur *σμικρὰς προφάσεις* und *μερικὰς διηγήσεις* zurückgelassen haben. Was ihn über sie erhebt, und das hohe Bewußtsein, der erste Kirchenhistoriker zu sein, in ihm erweckt, ist daher hauptsächlich die Universalität des Plans und Zwecks seines kirchenhistorischen Werks. Von diesem Gesichtspunkt aus beginnt er seine Geschichte mit den Worten: Er habe sich vorgenommen, die Nachfolger der heiligen Apostel und die ganze Reihe der vom Erlöser bis auf ihn verflossenen Zeiten zu beschreiben, was und wie viel Kirchenhistorisches sich ereignet habe, welche Männer den bedeutendsten kirchlichen Gebieten mit Auszeichnung vorstanden, wie viele in jedem Menschenalter mündlich oder schriftlich das göttliche Wort gepredigt, welche und wie viele aber auch, aus Neuerungssucht in den größten Irrthum verfallen, sich selbst als Herolde einer fälschlich sogenannten Gnosis angekündigt und gleich grausamen Wölfen schonungslos die Heerde Christi angefallen haben, außerdem was unmittelbar wegen der Feindseligkeit gegen den Erlöser über das ganze jüdische Volk gekommen, und dann wie oft und auf welche Weise und zu welchen Zeiten das göttliche Wort von den Heiden angegriffen worden, und welche von Zeit zu Zeit unter Blut und Qualen den Kampf für dasselbe bestanden haben, welche Märtyrer es auch zu seiner Zeit gegeben, und wie endlich nach allem diesem der Erlöser gnädige und gütige Hülfe gewährt habe. Alle diese hier bezeichneten Gegenstände haben ein so allgemeines Interesse, daß sie selbst als der wesentliche Inhalt der geschichtlichen Darstellung hervortreten und die Hauptpunkte

---

1) De script. eccles. c. 22.

bilden, an die sich alles Andere anschließt. Da die Apostel selbst schon die Nachfolger des Herrn sind, und in Gemäßheit dieses Grundverhältnisses das ganze Christenthum auf der von den Aposteln ausgegangenen Ueberlieferung beruht, so darf auch der Kirchenhistoriker vor allem den durch alle Zeiten ununterbrochen fortlaufenden Faden derselben nie aus dem Auge verlieren. Die *διαδοχαὶ τῶν ἱερῶν Ἀποςόλων* sind der von Eusebius selbst vorangestellte Hauptbegriff, sie sind die substanzielle Form der Kirchengeschichte, durch welche ihr ganzer Inhalt getragen und zusammengehalten wird, alles, was zu ihm gehört, hat erst dadurch seinen geschichtlich begründeten Zusammenhang, daß man auf jedem Punkte der Geschichte an den als Nachfolger der Apostel geltenden Männern sich der ganzen geschichtlichen Continuität bewußt wird. Dieß mußte in einer Zeit, in welcher die apostolische Nachfolge noch nicht, wie in der Folge, in Einem Individuum concentrirt, sondern auf mehrere einzelne Punkte vertheilt war, besonders schwierig sein. Da jedoch schon damals einzelne bestimmte Bischofssitze sich über die andern erhoben, und vorzugsweise als apostolische galten, so kam es nun darauf an, an ihnen die apostolische Nachfolge zu fixiren. Es ist daher dem Eusebius eine besonders wichtige Angelegenheit, genau anzugeben, welche Männer in Rom, Alexandrien und Antiochien namentlich die jedesmaligen Bischöfe waren und die Einheit der apostolischen Succession in sich darstellten [1]). Wie seine Kirchengeschichte in der fortlaufenden Reihe dieser Träger der apostolischen Nachfolge und Ueberlieferung ihre formelle Einheit hat, so ergab sich das Substanzielle ihres Inhalts von selbst aus der Beschaffenheit der Zeiten, die sie zu beschreiben hatte. Solange das Christenthum sich seine Stellung in der Welt erst erkämpfen mußte, konnte auch nur der doppelte Kampf, welchen es sowohl gegen die die Reinheit seines Dogma's gefährdenden Häretiker, als auch gegen die seine Existenz überhaupt bedrohenden

---

1) 2, 24. 3, 2. 11. 13. 14. 15. 21. 22. 4, 1. u. s. w.

politischen Gegner bestehen mußte, der Hauptgegenstand der geschichtlichen Darstellung sein, und da der Geschichtschreiber selbst die Periode der für das Christenthum so glücklichen Entscheidung kaum erst durchlebt hatte, so erhielt sein kirchenhistorisches Bewußtsein einen neuen Aufschwung in dem Gedanken, daß er der Erste war, welcher ein so großes Resultat, mit welchem nun schon alles erreicht zu sein schien, was man sich als das Ziel der ganzen geschichtlichen Entwicklung des Christenthums dachte, in einer zusammenhängenden, harmonisch abgeschlossenen Darstellung der Nachwelt überliefern konnte.

Obgleich Eusebius die Nachfolge der heiligen Apostel als die eigentliche Sphäre bezeichnet, in welcher die Kirchengeschichte sich bewegt, so glaubt er doch im Hinblick auf die gnädige und gütige Hülfe, welche der Herr in seiner Zeit der Kirche in ihrem Sieg über die heidnische Welt und den römischen Staat gewährt hat, nur mit der ersten Oekonomie Gottes in Betreff unsers Herrn und Erlösers beginnen zu können [1]). Da nemlich die Person des Erlösers eine doppelte Seite hat, eine göttliche und eine menschliche, so kann auch die Kirchengeschichte nur das zu ihrem wahren Anfang und Ausgangspunkt machen, was in der Person Christi selbst das Oberste und Höchste ist. Sie kann zwar in dieser Beziehung nur mit dem Geständniß beginnen, daß das Geschlecht, die Würde, das Wesen und die Natur des vor allem existirenden göttlichen Logos keine Rede genügend aussprechen kann, aber es ist damit die Thatsache festgestellt, daß in der Erscheinung des Christenthums nur zeitlich hervortrat, was an sich schon auf überzeitliche Weise

1) 1, 1.: *Οὐκ ἄλλοθεν ἢ ἀπὸ πρώτης ἄρξομαι τῆς κατὰ τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ οἰκονομίας. — Καὶ γὰρ οὖν τὸν γραφῇ μέλλοντα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ὑφηγήσεως παραδώσειν τὴν ἱστορίαν, ἄνωθεν ἐκ πρώτης τῆς κατ' αὐτὸν τὸν Χριστὸν, ὅτιπερ ἐξ αὐτοῦ καὶ τῆς προσωνυμίας ἠξιώθημεν, θειοτέρας ἢ κατὰ τὸ δοκοῦν τοῖς πολλοῖς, οἰκονομίας ἀναγκαῖον ἂν εἴη κατάρξασθαι.*

existirte, und auch schon in der vorchristlichen Zeit in verschiedenen Erscheinungen offenbar wurde, aus welchen deutlich genug zu sehen ist, daß die in der Lehre Jesu verkündigte Religion keine neue und fremde, sondern vielmehr die ursprüngliche und allein wahre ist [1]). Es ist an sich schon bemerkenswerth, daß Eusebius, während Hegesippus, wie Hieronymus ausdrücklich sagt, erst a passione Domini seine Erzählung begann, gleichsam unwillkürlich über die διαδοχὰς der Apostel auf die Menschwerdung Christi zurückgeführt wurde, um in ihr den eigentlichen Anfang seiner Kirchengeschichte zu fixiren, aber es liegt darin auch, wenn es richtig verstanden wird, der erste charakteristische Zug seiner ächtkatholischen Geschichtsanschauung. Wenn auch freilich jede Kirchengeschichte nur mit der Anerkennung des göttlichen Ursprungs des Christenthums und seines Stifters beginnen kann, so kommt doch alles darauf an, in welcher Weise dieß geschieht, und welchen Sinn man damit verbindet, ob das Uebernatürliche des Ursprungs recht absichtlich hervorgehoben und als das innerste Wesen der Sache selbst betrachtet, oder eigentlich nur zu einer Voraussetzung gemacht wird, die man, um einen Anfang zu haben, machen muß, aber der Sache nach auf sich beruhen lassen will. Eusebius hat dieses Uebernatürliche in seinem höchsten und bestimmtesten Begriff aufgefaßt, und ihm den überschwänglichsten Ausdruck gegeben. Indem er seine Kirchengeschichte geradezu mit dem Dogma von der Gottheit Christi beginnt, ist in seiner Anschauung die Geschichte der christlichen Kirche nur die irdische Fortsetzung derselben Geschichte, welche auf der metaphysischen Höhe der altorthodoxen Theologie von Ewigkeit her im innersten Wesen Gottes ihren Anfang genommen und in der Zeugung des Sohnes, der Procession des Geistes, dem Rathschluß der Erlösung sich schon zu einer Reihe transcendenter Thatsachen gestaltet hat, bis sie mit der Menschwerdung des Sohns den Schauplatz ihrer weiteren Entwicklung auf die Erde verlegte. Es

---

1) 1. 2. f.

erhellt von selbst, wie hiemit die eigentliche Grundanschauung für das ganze Gebiet der Kirchengeschichte gegeben ist. Eine Geschichte, welche in ihrem Ausgangspunkt so transcendent, so übernatürlich und wundervoll ist, kann auch in ihrem weiteren Verlauf diesen Charakter nicht verleugnen. Wenn sie auch seit ihrem Eintritt in die menschliche Ordnung der Dinge dem natürlichen Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen folgen muß, so ist doch das Uebernatürliche ihr eigentliches Element, der substanzielle Grund, von welchem alle geschichtlichen Erscheinungen getragen werden. Es kann der Natur der Sache nach nicht anders sein, als daß das übernatürliche Princip, das die bewegende Ursache des Ganzen ist, immer wieder den natürlichen Zusammenhang des Geschehenen durchbricht, und sich in seiner höheren übergreifenden Causalität kund gibt; je wichtiger eine Reihe von Begebenheiten ist, je mehr es sich auf diesem oder jenem Punkte um eine den Fortgang der Sache des Christenthums bedingende Entscheidung handelt, um so gewisser ist voraus anzunehmen, daß es auch nicht an den augenscheinlichsten Beweisen der Thätigkeit fehlen werde, mit welcher der unsichtbare Lenker des Ganzen auch in das Einzelne eingreift. Und nicht blos auf solchen Punkten geschieht dieß, auf welchen wir durch die innere Bedeutung der Ereignisse über den gewöhnlichen Gang der Dinge uns gehoben sehen, sondern wo einmal das Wunder ein so wesentliches und durchgreifendes Element ist, gibt es überhaupt keine Grenzlinie mehr zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, beides fließt ununterscheidbar in einander, und nichts ist äußerlich so zufällig und unscheinbar, das nicht von diesem Standpunkt aus als ein Wunder angeschaut werden könnte. Welche große Rolle das Wunder in den verschiedensten Formen bei allen alten Kirchengeschichtschreibern von Eusebius an spielt, ist zu bekannt, als daß es einer weitern Nachweisung bedürfte; bei Eusebius haben wir die principielle Begründung dieser Wunderansicht in dem Interesse, mit welchem er das Dogma von der Gottheit Christi an die Spitze seiner Kirchengeschichte gestellt

hat. Wie das in der Menschwerdung des Logos in die Menschengeschichte eingetretene übernatürliche Princip in dem Wunder in die weiteste Ferne fortwirkt, so erstreckt es seine Wirksamkeit auch rückwärts in die vorchristliche Zeit. Was an sich und in seiner ganzen Erscheinung so außerordentlich und wundervoll ist, kann nicht mit Einem Male so unmittelbar und so unvorbereitet hervortreten, daß es sich nicht voraus schon prophetisch und typisch angekündigt hätte. Es ist dieß der Zusammenhang des alten und neuen Testaments. Eusebius macht ihn nur zum Beweis der Lehre von der Gottheit Christi und zur Widerlegung des Vorwurfs der Neuheit der christlichen Religion geltend, es liegt aber darin schon die Tendenz, der Kirchengeschichte des neuen Testaments eine Kirchengeschichte des alten Testaments voranzuschicken.

Eine Auffassung der Kirchengeschichte, welche wie die des Eusebius so principiell dogmatisch ist, daß sie das Dogma von der Gottheit Christi zu ihrem Ausgangspunkt macht, muß überhaupt das Dogma als den substanziellen Inhalt der Geschichte des Christenthums betrachten. Ist der göttliche Logos dazu Mensch geworden, um das σωτήριον δόγμα zu verkündigen, so kommt alles auf die reine und unverfälschte Erhaltung der von Christus und den Aposteln überlieferten Lehre an, und es muß daher auch die wichtigste Aufgabe jedes Geschichtschreibers der christlichen Kirche sein, seine Aufmerksamkeit auf alles dasjenige zu richten, was die reine Erhaltung der apostolischen Lehre bezeugt. Ausdrücklich hebt Eusebius unter den Gegenständen, die er hauptsächlich in seinem geschichtlichen Werke zu beschreiben sich vorgenommen habe, die Männer hervor, welche mündlich oder schriftlich das göttliche Wort gepredigt haben, und diejenigen Abschnitte seiner Kirchengeschichte, in welchen er nicht blos die kirchliche, sondern insbesondere die schriftstellerische Thätigkeit der bedeutendsten Kirchenlehrer bis auf seine Zeit, des römischen Clemens, des Bischofs Dionysius von Corinth, des Irenäus, des alexandrinischen Clemens, des Origenes, und so vieler andrer weniger bekannten beschreibt, beweisen es, welche

Sorgfalt er auf diesen Theil seines Werks verwendet hat. Auch daß er es sich besonders angelegen sein ließ, so viel möglich genaue Nachricht darüber zu geben, welche der kanonischen Schriften schon von der ältesten Zeit an namentlich erwähnt worden sind, und der kirchlichen Ueberlieferung zufolge für ächt apostolische Schriften gehalten werden dürfen, gehört unter denselben Gesichtspunkt. Die Kirchengeschichte soll bezeugen, wie es sich mit diesen Schriften verhält, mit welchem Grunde wir gewiß sein dürfen, daß sie die ächten Urkunden der christlichen Lehre, nicht von Irrlehrern untergeschobene Schriften sind. Alles, was sich auf die Schriften, die in ihnen enthaltene Lehre, überhaupt das ganze schriftlich und mündlich überlieferte apostolische Dogma bezieht, bildet in einer Geschichte, die so wesentlich auf einer dogmatischen Grundanschauung beruht, sehr natürlich den wichtigsten Theil des Inhalts. Nur sieht man nicht, was am Dogma Gegenstand der Geschichte sein soll, wenn vor allem als Grunddogma gilt, daß sich am Dogma nichts verändert, daß es somit keine Geschichte hat. Es können daher nur die Versuche sein, welche gleichwohl gemacht worden sind, etwas Anderes als das Dogma enthält, aufzustellen und zur allgemeinen Anerkennung zu bringen. Der Objektivität des durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibenden Dogma's gegenüber, konnte die Quelle solcher Bestrebungen nur die Neuerungssucht, der Eigendünkel, die subjektive Willkür solcher sein, welche als Häretiker, wie man sie ebendeßwegen zu nennen pflegte, ihre eigenen selbstgewählten Meinungen der allgemeinen Ueberlieferung entgegensetzten. Um so mehr mußte daher auch die Kirchengeschichte solche Erscheinungen zum besondern Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit machen und an ihnen die Reinheit des Dogma's überwachend zeigen, wie alles, was in seinem Ursprung so sehr aller innern Realität ermangelte, ebenso schnell als es entstanden war, auch wieder in sich zerfallen mußte. Von diesem Gesichtspunkt aus hat schon Hegesippus die zuerst hervortretenden Häresen mit aller Schärfe in's Auge gefaßt, nach seinem Vorgang ließ nun auch Eusebius

nichts unbeachtet, was in dieselbe Kategorie gehört; von dem Magier Simon an werden der Reihe nach die Ebioniten und Nikolaiten, die Gnostiker, namentlich die Marcioniten, die Montanisten, Quartodecimaner, Novatianer, die Gegner der orthodoxen Trinitätslehre, Sabellius und Paulus von Samosata, und endlich der Urheber des Manichäismus, Manes, als besonders wichtige Erscheinungen aufgeführt. In einer Zeit, in welcher das Dogma noch in dem gährungsvollen Proceß seiner ersten Gestaltung begriffen war, mußte es einen sehr reichhaltigen Stoff für die geschichtliche Darstellung darbieten, aber nicht dieses Materielle macht das Charakteristische der ältesten Geschichtschreibung aus, sondern die Art und Weise seiner Auffassung, daß auch der Geschichtschreiber es nur aus dem dogmatischen nicht dem geschichtlichen Gesichtspunkt betrachtet. Alle das Dogma betreffenden Veränderungen berühren nicht das innere Wesen des Dogma's selbst, sie stehen nur in einer äußern Beziehung zu demselben, sofern auf dem weiten Gebiete der Häresе alles nur wie Wahrheit und Irrthum sich zu einander verhält. Während das Dogma immer dasselbe bleibt, und in seiner ganzen zeitlichen Erscheinung nur die reine apostolische Ueberlieferung in sich darstellt, bilden die Häresen eine eigene für sich bestehende Reihe stets wechselnder Erscheinungen, die in ihrer steten Reaktion gegen das Dogma nur dazu dienen, die ewige unerschütterliche Wahrheit desselben in ihr helles Licht zu setzen.

Dieser Gegensatz aber zwischen Wahrheit und Irrthum, dem in seiner göttlichen Objektivität immer sich gleich bleibenden Dogma auf der einen und der in ihrer menschlichen Subjektivität alle möglichen Gestalten annehmenden Häresе auf der andern Seite, ist nur eine besondere Form der allgemeinen dualistischen Weltbetrachtung, in welcher sich uns erst das innere Wesen der altkatholischen Geschichtsanschauung tiefer aufschließt. Je höher das durch die Menschwerdung des göttlichen Logos in die Weltgeschichte eingetretene Prinzip steht, um so mehr muß es ein anderes, mehr als menschliches Prinzip zu seinem Gegensatz haben, durch dessen Be-

kämpfung und Ueberwindung erst eine so große und außerordentliche Thatsache hinlänglich motivirt ist. Dem zum Heile der Menschheit menschgewordenen Sohn Gottes kann nur der Teufel gegenüberstehen, als Feind und Verderber des menschlichen Geschlechts. Er ist die eigentliche Ursache alles dessen, was gegen das Christenthum geschieht, der Stifter aller Häresen zur Verfälschung des christlichen Glaubens, der Urheber aller Verfolgungen, durch welche die Feinde des christlichen Namens das Christenthum zu unterdrücken suchen. Ein Geschichtschreiber, wie Eusebius, kann es nicht unterlassen, auf allen Punkten, auf welchen dem Christenthum eine neue Gefahr droht, an die Wirksamkeit dieses verborgenen Prinzips zu erinnern. Der Teufel ist es, welcher schon zu der Zeit, als der christliche Glaube sich zuerst ausbreitete, sich des Magiers Simon als seines Werkzeugs bediente, um durch dessen magische Künste die Hauptstadt Rom voraus hinwegzunehmen. Je blühender in der Folge der Zustand der christlichen Kirche wurde, um so mehr setzte der Hasser der Wahrheit, nachdem er durch die Verfolgungen nichts ausgerichtet hatte, neue Mittel in Bewegung, um durch betrügerische Menschen, die nur zum Schein den Namen des Christenthums angenommen hatten, Glaubige, die sich verführen ließen, in den Abgrund des Verderbens zu stürzen. Von Menander, dem Nachfolger Simons, gingen, wie von einer zweiköpfigen Schlange, zwei Häresen aus, von welchen die eine ihr Haupt in dem Antiochener Saturnin, die andere in dem Alexandriner Basilides hatte. Hiemit ist die ganze so weit verzweigte Erscheinung der Gnosis aus demselben gottfeindlichen Princip abgeleitet. Wenn Verfolgungen ausbrechen, wie gegen die gallischen Christen zu Lugdunum und Vienna, ist es der nichts unversucht lassende Widersacher, der in der Heftigkeit seiner Angriffe ein Vorspiel seiner alle Scheu ablegenden Parusie geben will, oder, wenn eine neue so eigenthümliche Härese, wie die der Montanisten, zum Vorschein kommt, ist es auch jetzt wieder der des Bösen sich freuende Feind der Kirche, welcher nie irgend eine Art der Hinterlist gegen die Menschen un-

terläßt, und die Anhänger so fremdartiger Häresen wie giftige Schlangen aussendet [1]). Eine dem Christenthum in so schroffem Gegensatz entgegenstehende Lehre, wie die des Manes, schien ohnedieß schon in dem Namen ihres Stifters, in welchem der Scharfsinn der Kirchenväter keine blos zufällige Verwandtschaft mit dem griechischen Worte *μαίνεσθαι* sehen konnte, das Zeichen ihres dämonischen Ursprungs auf der Stirne zu tragen [2]). Je ernster und bedeutungsvoller überhaupt der Kampf ist, welchen das Christenthum mit seinen innern und äußern Feinden zu bestehen hat, um so weniger darf auf diesem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung die Hinweisung auf die übersinnliche Ursache aller dieser Erscheinungen fehlen. Daher ist ganz besonders auch noch die große diocletianische Christenverfolgung ein Hauptakt, in welchem der Teufel in dem Drama, das die Kirchengeschichte des Eusebius vor uns aufführt, in seiner eigenthümlichen Rolle auftrat. Noch ehe die Verfolgung eine so allgemeine und heftige wurde, war er es, welcher, wie aus tiefem Schlaf erwachend nach der langen Ruhe, welche die Christen seit den letzten Verfolgungen unter Decius und Valerian genossen hatten, nicht gleich anfangs mit seiner gesammten Macht und mit offener Gewalt hervorbrach, sondern zuerst nur geheim und im Verborgenen die Kirche befehdete und die Maaßregeln einleitete, welche hierauf in einer Reihe der mannigfaltigsten Verfolgungsscenen einen so blutigen, die ganze Existenz der christlichen Kirche bedrohenden Kampf zur Folge hatten [3]). Wie so der ganze Schauplatz, auf welchem die Kirchengeschichte des Eusebius sich bewegt, in zwei feindliche Lager sich theilt, und die

---

1) 2, 13. 4, 7. 5, 1. 14. 21.

2) 7, 31.: *ὁ Μανεὶς τὰς φρένας ἐπώνυμός τε τῆς δαιμονιώσης αἱρέσεως τὴν τοῦ λογισμοῦ παρατροπὴν καθωπλίζετο, τοῦ δαίμονος, αὐτοῦ δήπου τοῦ θεομάχου σατανᾶ, ἐπὶ λύμῃ πολλῶν τὸν ἄνδρα προβεβλημένου· βαρβάρος δῆτα τὸν βίον αὐτῷ τῷ λόγῳ καὶ τρόπῳ, τὴν τε φύσιν δαιμονικός τις ὤν καὶ μανιώδης* etc.

3) 8, 4.

Scene eines großen Kampfs darstellt, in welchem die Bekenner Christi nicht blos mit ihren sichtbaren Feinden, sondern auch mit unsichtbaren Mächten kämpfen müssen, so ziehen auf der christlichen Seite vor allem diejenigen die Aufmerksamkeit des Betrachters auf sich, welche den verschiedenen Angriffen, die die christliche Kirche über sich ergehen lassen muß, den erfolgreichsten und muthigsten Widerstand entgegensetzen. Während der Gefahr, welche der Reinheit des christlichen Dogma's durch die Häresen droht, von denen begegnet wird, die durch Wort und Schrift die Wahrheit der göttlichen Lehre vertheidigen, sind es auf gleiche Weise die christlichen Märtyrer, welche ihre siegreichen Waffen für die Sache des Christenthums führen, und je mehr von ihrem Muth und Glaubenseifer, ihrer Standhaftigkeit und Ausdauer für die endliche Entscheidung abhängt, in um so höherem Grade wendet sich ihnen das geschichtliche Interesse zu. Die Kirchengeschichte des Eusebius ist großentheils eine Geschichte des christlichen Märtyrerthums. Eusebius betrachtete dieß selbst als eine Hauptaufgabe seiner Darstellung und im achten und neunten Buche besonders, in der Geschichte der diocletianischen Christenverfolgung, scheint sich seine Kirchengeschichte ganz in die Beschreibung der einzelnen mit aller Ausführlichkeit erzählten Märtyrerscenen auflösen zu wollen, in welchen das Christenthum in seinem schönsten Glanze erschien. Die Märtyrer sind die Athleten Christi, die Vorkämpfer des großen Christenheers, in welchen, wie in den Heroen eines homerischen Schlachtengemäldes, der allgemeine Kampf sich zu Einzelnkämpfen der verschiedensten Art individualisirt, die immer wieder eine neue Gestalt und Situation des Ganzen zur Anschauung bringen. Je bedeutender die Katastrophe ist, in die sie verflochten sind, um so mehr dienen sie dazu, dem Gemälde des Eusebius den Reiz der Anschaulichkeit und Lebendigkeit zu geben.

Dualistisch ist somit innerhalb dieses Gegensatzes die geschichtliche Grundanschauung. Wo aber die in ihrem feindlichen Gegensatz einander gegenüberstehenden Principien so durchaus verschiedener

Art sind, der Gegensatz des Göttlichen das Dämonische ist, da kann auch die Entscheidung nicht zweifelhaft bleiben. Der ganze Inhalt der Geschichte ist hier keine immanente, durch verschiedene sich gegenseitig bedingende Momente hindurchgehende Entwicklung, es ist nur ein Kampf und Widerstreit feindlicher Mächte, zwischen welchen keine Versöhnung und Ausgleichung, kein fließender, durch die innere Natur der Sache selbst sich vermittelnder Uebergang möglich ist, die beiden Principien treffen nur dazu zusammen, um sich gegenseitig abzustoßen, und verhalten sich in ihrer steten Spannung nur so zu einander, daß das periodische Uebergewicht bald auf die eine, bald auf die andere Seite fällt. Das Göttliche ist sich in seiner unendlichen über alles übergreifenden Macht voraus seines Sieges gewiß, je schroffer aber der Gegensatz ist, um so gewisser muß auch schon in der unmittelbaren Gegenwart sich kund thun, was in jedem Conflikt der beiden Principien göttlicher oder dämonischer Art ist. Wie die bald da bald dort auftauchenden Häresen ihre scheinbare Existenz nur solange haben, bis die innere Nichtigkeit ihres Wesens sich aufdeckt, und sie daher nur die Bestimmung zu haben scheinen, durch ihren steten Wechsel die ewig sich gleich bleibende Wahrheit an sich zu offenbaren, so müssen auch die äußern Feinde des Christenthums ein Zeugniß von seiner göttlichen Macht geben. Sie unterliegen ihr nicht nur, sondern haben auch nicht selten auf eine recht sichtbar in die Augen fallende Weise die Strafe ihrer Vermessenheit zu büßen. Ihren innersten Pragmatismus hat die Geschichtschreibung des Eusebius in der steten Veranschaulichung der Wahrheit, daß alles Gottgefällige belohnt, alles Gottwiderstrebende bestraft wird. Greift überhaupt nach der Anschauungsweise der Zeit die höhere, in Allem waltende Hand überall sichtbar in die Ordnung der menschlichen Dinge ein, so kann sie sich am wenigsten da unbezeugt lassen, wo es gilt, den am Göttlichen sich versündigenden menschlichen Uebermuth in seine Schranken zurückzuweisen und die ewigen Gesetze der göttlichen Strafgerechtigkeit zu vollziehen. Je größer der begangene Frevel

ist, um so gewisser und augenscheinlicher ereilt den Urheber die verdiente Strafe. Dasselbe Schicksal, das schon den ersten Verfolger des Christenthums, den jüdischen König Herodes, traf, als er unmittelbar nach der bekannten That an einer grauenhaften Krankheit starb [1]), wiederholte sich immer auf's Neue an allen, die auf demselben Wege ihm nachfolgten. So groß war das Unglück, in das Pilatus nach dem Tode Jesu gerieth, daß er an sich selbst die rächende Hand anlegte und selbst das Werkzeug war, durch das er der göttlichen Strafgerechtigkeit anheimfiel [2]). Der verhängnißvolle Untergang des jüdischen Staates war ohnedieß die selbstverschuldete Strafe für das an Jesu Geschehene, sie wurde aber noch besonders herbeigeführt durch den Märtyrertod, welchen Jakobus, der Gerechte, unmittelbar zuvor unter den Händen des jüdischen Volkes erduldet hatte [3]). Nach dem Maaßstab dieser vergeltenden Gerechtigkeit vertheilt sich überall in dem ganzen Gang der Geschichte Glück und Unglück. Ehe der letzte große Vernichtungskampf seinen Anfang nahm, solange noch die Herrscher eine freundliche und wohlwollende Gesinnung gegen die Christen bewiesen, war nichts als Segen und Ueberfluß im römischen Reich, man lebte im Frieden und in festlicher Freude, alles hatte seinen ungehemmten Fortgang, sobald aber der Verfolgungskrieg begonnen hatte, wurde alles ganz anders, was noch nie zuvor geschehen war, geschah jetzt, das römische Reich spaltete sich in sich selbst, und die Herrscher selbst, die die Haupturheber der Verfolgungsgräuel gewesen waren, fanden den schmachvollsten, ihrer Verbrechen würdigen Untergang [4]). Die mortes persecutorum sind die stehende

1) 1, 8.: *Ἄξιον δ' ἐπὶ τȣ́τοις συνιδεῖν τἀπίχειρα τῆς Ἡρώδȣ κατὰ τȣ̃ Χριστȣ̃ καὶ τῶν ὁμιλίκων αὐτῷ τόλμης· ὡς παραντίκα μηδὲ σμικρᾶς ἀναβολῆς γεγενημένης ἡ θεία δίκη περιόντα ἐτ' αὐτὸν τῷ βίῳ μετελήλυθε, τὰ τῶν μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν διαδεξομένων αὐτὸν ἐπιδεικνύντα προοίμια.*

2) 2, 7.

3) 2, 6. 23.

4) 8, 13. 16. 9, 8.

Kategorie dieser ältesten, in der konkretesten Anschauung der göttlichen Strafgerichte lebenden Geschichtsbetrachtung. Die aber, welche die göttliche Vorsehung als ihre Lieblinge sich auserseh̄en und zur Vollführung ihrer Absichten bestimmt hat, werden auf's Herrlichste ausgezeichnet, sie haben den reichsten Lohn ihrer frommen gottgefälligen Gesinnungs- und Handlungsweise zu erndten. Dieß ist die hohe Bedeutung, in welcher Constantin am Schlusse der Kirchengeschichte des Eusebius und in dem panegyrischen Denkmal, das er ihm in einem eigenen, seinem Leben gewidmeten Werke gesetzt hat, alle andern Sterblichen überstrahlt. In dem Leben dieses Kaisers hat Gott den anschaulichsten Beweis der Wahrheit gegeben, mit welchen Gnadenerweisungen er die belohnt, welche ihn ehren und preisen. „Während Gott an denen, die sich ihm als Feinde und Widersacher entgegenstellten, zeigte, wie verabscheuungswürdig gottlose und gottfeindliche Tyrannen enden, hat er dagegen seinen Diener nach einem solchen Leben auch durch den glücklichsten und beneidenswerthesten Tod ausgezeichnet. Der Gott, der alles erhält, verleiht den Liebhabern der Frömmigkeit schon jetzt einen Vorgenuß der die sterblichen Gedanken weit übersteigenden Güter, welche er ihnen bei sich vorbehält, indem er sie mit ihren sterblichen Augen schon jetzt die Wahrheit der unsterblichen Hoffnungen voraus erblicken läßt. Dieß verkündigen alte in den Schriften der Propheten überlieferte Orakel, dieß bezeugt das Leben der Gottesfreunde, die mit den mannigfaltigsten Tugenden im Andenken der Nachwelt glänzen, dieß hat auch unsere Zeit als Wahrheit dargethan, als Constantin zuerst unter allen, welche je das römische Reich beherrscht haben, ein Freund des allherrschenden Gottes wurde, und allen Menschen ein hellleuchtendes Beispiel eines gottesfürchtigen Lebens vor Augen stellte. Dieß hat auch Gott, indem er Constantin, der ihn ehrte, im Anfang, in der Mitte, am Ende seiner Regierung auf die rechte Weise zur Seite stand, durch das deutlichste Zeugniß bestätigt. Er hat ihn allein unter allen Herrschern, von welchen man je hörte, als das größte Gestirn und den helltönendsten

Herold der wahren Frömmigkeit durch die mannigfaltigsten ihm erwiesenen Güter aufgestellt" [1]).

Die Kirchengeschichte des Eusebius erhält ihrer ganzen Anlage gemäß durch die epochemachende Bedeutung Constantins einen Schluß, in welchem sich alles zur vollkommenen Einheit in sich abschließt. Diese Einheit des Ganzen gibt dem Werke des Eusebius ein ästhetisches Interesse, das kein anderes der ältern Zeit mit ihm theilen kann. Der durch die drei ersten Jahrhunderte sich hindurchziehende Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum endigt mit einer Katastrophe, durch welche es den vollständigsten und glorreichsten Sieg gewinnt. Wie das Christenthum in Constantin den Kaiserthron des römischen Reichs besteigt und die ganze römische Welt zu seinen Füßen liegen sieht, so schaut der Geschichtschreiber auf den von ihm beschriebenen Zeitraum mit dem unendlich befriedigenden Bewußtsein zurück, ein Resultat erreicht zu haben, das kaum etwas Weiteres zu wünschen übrig läßt. So erhebend aber dieses Bewußtsein der über alle feindlichen Gegensätze siegenden Macht des Christenthums ist, so beschränkt erscheint die Anschauung des Geschichtschreibers in der Art und Weise, wie er das erreichte Ziel fixirt. Wie wenn das Christenthum in der Sphäre seiner zeitlichen Entwicklung nun mit Einem Male schon alles erreicht hätte, was die Unendlichkeit seiner Idee in sich begreift, wie wenn es, nachdem es schon lange genug gekämpft und im Kampfe mit der Welt sich abgemüht hat, jetzt, statt weitere Kämpfe auf sich zu nehmen, nur die Früchte des errungenen Siegs zu genießen hätte, ruht der Blick des Geschichtschreibers auf dem Punkte, auf welchem er das Christenthum am Schlusse seiner Darstellung stehen sieht, wie auf dem absoluten Punkte seiner zeitlichen Entwicklung. In seiner unmittelbaren Einheit mit dem römischen Reich war zwar das Christenthum die herrschende Staatsreligion geworden, aber es war ihm dadurch auch schon die Idealität seines Wesens ent-

---

1) 9, 11. Vita Const. 1, 3. f.

schwunden, es verkörperte sich immer mehr in den engen materiellen Formen der Gegenwart, es ist mit einem Worte die römische Staatskirche, welche jetzt den wesentlichen Inhalt der Grundanschauung des Geschichtschreibers ausmacht. Wie die weltgeschichtliche Bedeutung, zu welcher das Christenthum in seinem Sieg über das Heidenthum und den römischen Staat hindurchgedrungen war, mit dem persönlichen Antheil, welchen Constantin an ihr hatte, so identificirt wurde, daß alles, was diese Epoche auszeichnet, nur in seiner Person angeschaut wurde, so wurde nun seine Regierung mit allem, was sie charakterisirt, die maaßgebende Norm für die Zukunft, und schon Eusebius [1]) weiß unter den hohen Verdiensten, die sich Constantin um die Sache des Christenthums erwarb, neben der Abschaffung aller tyrannischen Gewalt und der Begründung eines wahrhaft christlichen Regiments nichts Größeres zu rühmen, als daß er die zerstörten Kirchen wieder herstellte, und neue weit größere und ansehnlichere erbaute, für die christliche Religion und Kirche die günstigsten Gesetze gab, die Bischöfe und Geistlichen durch Ehren und Privilegien aller Art auszeichnete, überhaupt die hierarchisch organisirte Kirche zum herrschenden Mittelpunkt der ganzen Staatsregierung erhob. Das hierarchische Interesse, wie es sowohl im Dogma als in allen andern Beziehungen in immer größerem Umfang sich geltend machte, mußte seitdem der Hauptgesichtspunkt bleiben, welchen der Geschichtschreiber der christlichen Kirche festzuhalten hatte.

Es ist sehr bezeichnend für diese älteste kirchliche Geschichtschreibung, daß den von Eusebius zuerst beschriebenen Zeitraum kein Anderer nach ihm zum Gegenstand einer neuen Darstellung gemacht hat. Alle, die auf ihn folgten, haben nur ihn entweder excerpirt und übersetzt, oder fortgesetzt. Sosehr ist er der klassische Geschichtschreiber dieser ältesten Periode und als der erste, welcher die Geschichte der christlichen Kirche innerhalb eines längeren Zeit-

1) H. E. 10, 2 f.

raums zu beschreiben unternommen hat, der Vater der Kirchengeschichte. Es erklärt sich dieß einfach daraus, daß seine Auffassung und Darstellung auf dem Standpunkt jener Zeit sosehr die der Natur der Sache adäquate war, daß man schlechthin nicht wußte, was man an ihr hätte ändern und verbessern sollen. Man konnte nur das von ihm Gesagte wiederholen, oder den Faden der Erzählung da wieder aufnehmen, wo er ihn hatte fallen gelassen. Wie die Kirche, seitdem sie durch Constantin mit dem Staat zur Einheit eines Ganzen verschmolzen war, einen so gemessenen und gleichförmigen Verlauf ihrer weiteren Entwicklung hatte, daß keine Differenz sich hervorthun konnte, welche nicht alsbald von dem allgemeinen Strom der Bewegung wieder verschlungen worden wäre, so konnte auch der Fortschritt der Geschichtschreibung nur darin bestehen, daß an das schon Vorhandene immer wieder ein neues Stück sich anreihte. Da die Grundanschauung immer dieselbe blieb, so hatte man auch kein Interesse, einen schon beschriebenen Zeitraum zum Gegenstand einer neuen Betrachtung und Darstellung zu machen, der Gegenstand der Geschichtschreibung war schon erschöpft, und jeder neue Geschichtschreiber, welcher auf dem schon vorgezeichneten Wege weiter ging, nahm das vor ihm liegende neue Feld der Bearbeitung so sehr für sich in Besitz, daß ein Anderer nur den geschichtlichen Stoff erweitern und ergänzen, in der Hauptsache aber keine wesentlich verschiedene Darstellung geben konnte.

Dieß ist das Verhältniß, in welchem die zunächst auf Eusebius folgenden drei Kirchenhistoriker, Sokrates, Sozomenus, Theodoret, sowohl zu Eusebius als zu einander stehen. Da sie sich selbst nur als Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius ankündigen, so verzichten sie von selbst auf den Anspruch, auf demselben Boden sich ihm zur Seite zu stellen, in dem von ihnen beschriebenen Zeitraum stehen sie zwar in gleicher Reihe neben einander, indem aber keiner die Arbeit seiner Nebenmänner gekannt zu haben scheint, und jeder unabhängig von den beiden Andern seinen eigenen Weg geht, so ist dieses parallele Verhältniß im Grunde

nur zufällig, und die drei Geschichtschreiber, die in dem größtentheils identischen und analogen Inhalt ihrer Werke so unabsichtlich zusammentreffen, sind gleichsam nur Einer. Wenn auch ein individueller Unterschied unter ihnen ist, wie namentlich von Sokrates in Vergleichung mit den beiden andern, insbesondere dem Sozomenus, gerühmt werden kann, daß er über die Häresen billiger und unbefangener urtheilt, in dem Interesse für Orthodoxie und Hierarchie gemäßigter und mit Lobsprüchen gegen die Häupter der Kirche und des Staats weniger verschwenderisch ist, überhaupt ein reineres Bewußtsein der Aufgabe des Geschichtschreibers an den Tag legt, so ist dieß doch von keiner besondern Bedeutung, die drei Werke sind nach Inhalt und Form so gleichartig, daß die Differenzen, die sich wahrnehmen lassen, immer wieder zurücktreten. Wie von Anfang an alles, was sich auf das Dogma bezog, als der Hauptgegenstand der Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers betrachtet wurde, so bilden die in jene Periode fallenden dogmatischen Streitigkeiten, die arianische vor allem mit ihren verschiedenen Verzweigungen und die auf sie folgende nestorianische und eutychianische, den Hauptinhalt der Darstellung. Da, seitdem die Kirche zur Staatskirche geworden, Staat und Kirche auf's Innigste in einander eingreifen, so konnte der Faden der Kirchengeschichte nur an der Kaisergeschichte fortgeführt werden. Schon aus diesem Grunde mußte auch in den Werken der Kirchenhistoriker Kirchliches und Politisches Hand in Hand mit einander gehen, aber nach der Anschauungsweise dieser Geschichtschreiber konnte überhaupt nichts politisch Bedeutendes sich ereignen, was nicht unter den der Kirche eigenthümlichen Gesichtspunkt gestellt werden mußte. Es galt ja als allgemeiner Kanon, daß Glück und Unglück der Regierungen einzig nur durch die Frömmigkeit der Regenten bedingt sei [1]), und den Maaßstab, mit wel-

1) Vgl. Sozom. 9, 1.: ἥ μοι δοκεῖ μάλιστα τὸν θεὸν ἐπιδεῖξαι, μόνην εὐσέβειαν ἀρκεῖν πρὸς σωτηρίαν τοῖς βασιλεῦσιν, ἄνευ δὲ ταύτης μηδὲν εἶναι ϛρατεύματα, καὶ βασιλέως ἰσχὺν, καὶ τὴν ἄλλην παρασκευήν. Vgl.

chem dieselbe bemessen wurde, gaben die Gunstbezeugungen, deren sich die Kirche und Hierarchie zu erfreuen hatten. Wie der allgepriesene Constantin noch immer allen seinen Nachfolgern als leuchtendes Vorbild vorgehalten wurde, so hatte man jetzt das abschreckendste Beispiel des Gegentheils an dem Kaiser Julian, dessen Tod die sichtbare Strafe seines Abfalls und seiner Verfolgung des Christenthums war [1]). So greift überhaupt auf dieselbe Weise, wie bei Eusebius, die waltende Hand der Gottheit bald belohnend, bald bestrafend ein, und bei jeder Gelegenheit, wo es die Verherrlichung der Kirche und ihrer Lieblinge gilt, geschehen die augenscheinlichsten Wunder aller Art. Seitdem die Verfolgungen aufgehört hatten und nur in Ländern außerhalb des römischen Reichs, wie in Persien, fortdauerten, hat zwar die Kirchengeschichte nur noch wenig von den Heldenthaten der Märtyrer zu berichten, aber dafür eröffnete sich ihr in den so mannigfaltigen Erscheinungen des immer weiter sich verbreitenden Mönchslebens ein neues reichhaltiges Feld, das mit besonderer Vorliebe von Sozomenus und Theodoret angebaut wurde [2]), und wie sich in den Märtyrern der alten Kirche ganz besonders der Gegensatz vor Augen stellt, in welchem die Kirche den Kampf mit der Welt und allen Feinden, welche der Teufel gegen sie aufstiftet, zu bestehen hat, so gehören auch die denselben Feind in ihrem eigenen Fleische bekämpfenden christlichen Asceten unter den Gesichtspunkt desselben Antagonismus, in dessen Sphäre die Geschichte der christlichen Kirche sich fortbewegt. In demselben Verhältniß, in welchem die in stetem Kampfe begriffene Kirche durch die Bestreitung der Häretiker, die Bekehrung heidnischer Völker, die Bestrebungen der Mönche, ein immer weiteres Gebiet gewinnt, wächst auch der geschichtliche Stoff, aber

---

6, 2. wo über Julian gesagt wird: *παρὰ πάντα τὸν χρόνον ταυτησί τῆς βασιλείας ἀγανακτῶν ὁ θεὸς ἐφαίνετο, καὶ παντοδαπαῖς συμφοραῖς ἐν πολλοῖς ἔθνεσιν ἐπέτριψε τῶν Ῥωμαίων ὑπήκοον.*

1) Sozom. 6, 2. (vgl. 5, 8) Sokr. 3, 21. Theod. 3, 20.

2) Sozom. 1, 8. 12. Theodoret, 4. 23 f. und in der *Φιλόθεος ἱστορία.*

der Fortschritt, welchen die Kirchengeschichte in der Bearbeitung ihres Feldes macht, ist nur ein quantitativer, es reiht sich Periode an Periode, der Umfang der verschiedenen Formen des kirchlichen Lebens erweitert sich, es kommt da und dort auch etwas Neues zur Erscheinung, wie aber die Kirche selbst immer nur in derselben Richtung fortschreitet, so ist auch das Bild, das uns in den Darstellungen ihrer Geschichtschreiber entgegentritt, immer dasselbe. Auf diese Weise haben Sokrates, Sozomenus und Theodoret die Geschichte der christlichen Kirche von dem Zeitpunkt an, bei welchem Eusebius stehen geblieben war, bis gegen das Ende der Regierung des Kaisers Theodosius II. fortgeführt, und an sie schloßen sich sodann in weiterer Folge Theodorus und Evagrius an, von welchen der letztere in den sechs Büchern seiner Kirchengeschichte bis zum zwölften Jahr der Regierung des Kaisers Mauritius oder bis zum J. 594 fortschritt. Zwischen allen diesen Geschichtschreibern findet durchaus kein innerer Unterschied der geschichtlichen Betrachtung statt, das Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, ist ein blos aggregirendes, oder das der bloßen Zeitfolge, wo der Eine aufhört, fängt der Andere an, und das, was ihn zum Schreiben bestimmt, ist nicht das Interesse, die Gegenstände der Kirchengeschichte aus einem andern, richtigern, der objektiven Wahrheit entsprechenderen Gesichtspunkt aufzufassen, sondern nur die einfache Reflexion, daß es Geschehenes gibt, das noch nicht erzählt ist, und doch auch erzählt und für das Bewußtsein der Nachwelt aufbewahrt zu werden verdient. Charakteristisch ist in dieser Beziehung für diese ganze Classe von Kirchenhistorikern das Vorwort, mit welchem Evagrius beginnt. „Eusebius“, sagt er, „Sozomenus, Theodoret und Sokrates haben die Ankunft des menschenfreundlichen Gottes bei uns und seine Rückkehr in den Himmel, sodann die Thaten und Kämpfe der Apostel und anderer Märtyrer, und was sonst Ruhmwürdiges oder Tadelnswerthes geschehen ist, bis zur Regierung des Kaisers Theodosius auf's beste beschrieben. Da nun das Folgende, das dem Frühern nicht sehr nachsteht, noch keine

zusammenhängende Darstellung gefunden hat, so entschloß ich mich, wenn es mir auch an der Fähigkeit dazu fehlt, diese Arbeit zu übernehmen, und es zum Gegenstand einer geschichtlichen Darstellung zu machen, in dem Vertrauen, daß der, der Fischern Weisheit eingab, und eine vernunftlose Zunge zu artikulirten Tönen bewegte, die schon in Vergessenheit begrabenen Thatsachen wieder auferwecken, durch die Rede beleben und im Andenken unsterblich machen werde, damit alle wissen können, was, wann, wo, wie, gegen welche und von welchen alles geschehen sei, damit nichts Denkwürdiges aus Nachläßigkeit, Trägheit oder Vergeßlichkeit verborgen bleibe. Im Vertrauen auf die göttliche Hülfe fange ich daher da an, wo die genannten Schriftsteller die Geschichte verlassen haben.“ So reiht sich immer wieder der Eine an den Andern an, und spinnt denselben Faden der Erzählung weiter fort. Wenn auch da und dort eine gewisse Verschiedenheit der Ansichten und Grundsätze sich kund zu geben scheint, man darf sich auch dadurch nicht täuschen lassen. Die Anschauungsweise aller dieser Schriftsteller ist so ächt katholisch, daß alle Differenzen und Widersprüche sich immer wieder in die vollkommenste Einheit und Harmonie auflösen. In demselben Zusammenhang, in welchem Sozomenus den Grundsatz ausspricht, daß der Geschichtschreiber alles der Wahrheit nachsetzen müsse, bekennt er sich zu der Ueberzeugung, daß die Lehre der katholischen Kirche nur dann in ihrer Reinheit erscheinen werde, wenn gezeigt werde, daß sie durch die Nachstellungen ihrer Feinde oft geprüft und erprobt worden sei, daß sie aber, indem Gott ihr den Sieg schenkte, immer ihre alte Kraft wieder gewonnen und alle Kirchen und Völker zu ihrer Wahrheit herbeigezogen habe [1]). Auch in der Darstellung des Geschichtschreibers ist daher das Katholische seiner Anschauung immer wieder das über Alles Uebergreifende. Hat irgend einer dieser ältern Kirchenhistoriker eine freiere Ansicht über die Meinungen der Häretiker geäußert, so ist

---

1) H. E. 1, 1.

es der zuvor genannte Evagrius. „Die Heiden“, sagt er [1]), „dürfen nicht darüber spotten, daß die späteren Bischöfe von den früheren abweichen, und immer etwas Neues zu dem Glauben hinzusetzen. Wir kommen nur dadurch auf verschiedene Meinungen, daß wir die unaussprechliche und unbegreifliche Menschenliebe Gottes erforschen und sie auf's Höchste ehren und erheben wollen. Keiner von denen, welche unter den Christen Ketzereien erfunden haben, habe absichtlich Gott lästern wollen, keiner sei in Irrthum gefallen, um das Göttliche zu entehren, jeder habe gemeint, etwas besseres zu behaupten als seine Vorgänger. Die Hauptsache des Glaubens bekennen alle einstimmig, die Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes. Daß in andern Lehren Neuerungen gemacht worden seien, komme nur daher, daß unser Erlöser Gott uns die Freiheit dazu gelassen habe, damit die heilige katholische und apostolische Kirche um so mehr durch das, was von beiden Seiten gesagt wird, zur rechten Regel und Religion hinführe und auf den Einen ebenen und richtigen Weg komme.“ Kann man billiger und freisinniger über das Verhältniß der häretischen Meinungen zur Lehre der orthodoxen Kirche urtheilen? Damit man aber nicht glaube, es solle hiemit eine von der herrschenden Ansicht der katholischen Kirche abweichende Behauptung aufgestellt werden, so vergleiche man nur, welches Verdammungsurtheil derselbe Evagrius über die Ketzerei des Nestorius fällt, wie auch er in ihm nur ein Werkzeug des Teufels sieht, welcher, nachdem kaum erst Julian's Gottlosigkeit im Blute der Märtyrer erstickt, der Wahnsinn des Arius zu Nicäa in eherne Fesseln gelegt, Eunomius und Macedonius, wie vom heiligen Geist weggeblasen, am Bosporus und bei der heiligen Stadt Constantin's zu Grunde gegangen waren, als der *μισόκαλος δαίμων*, dieß nicht ertragen konnte und keine Ruhe hatte, bis es ihm gelang, einen Krieg ganz neuer Art zu erregen [2]).

1) H. E. 1, 11.

2) 1, 1 f.

Ja, so gleichartig ist der Charakter aller dieser Kirchenhistoriker, daß selbst der gleichfalls noch in ihre Reihe gehörende nichtorthodoxe Philostorgius nichts daran ändert. Er beschrieb als Arianer den Zeitraum vom Anfang des arianischen Streits bis zur Regierung Valentinian's III. oder bis zum J. 423. Consequenter Weise mußte ihm zwar, wenn er in der Lehre von der Gottheit Christi den Irrthum auf der katholischen Seite sah, in demselben Verhältniß auch sonst der Gegensatz der katholischen Wahrheit und des häretischen Irrthums in einem andern Lichte erscheinen, allein diese Consequenz lag außerhalb seines Gesichtskreises, er ist nur in der Periode, in welcher der arianische und der katholische Lehrbegriff so lange einander das Gleichgewicht hielten, in diesem Einen Punkte Gegner der katholischen Kirche, abgesehen davon ist in allem andern seine Anschauungsweise nicht minder katholisch, als die der andern Geschichtschreiber.

Eine eigene Erscheinung ist noch der erst im vierzehnten Jahrhundert lebende Byzantiner Nicephorus [1]), welcher, indem er die Reihe der griechischen Kirchenhistoriker schließt, zugleich die ganze kirchliche Geschichtschreibung innerhalb der griechischen Kirche in sich recapitulirt. Wie zuletzt Evagrius nahm auch Nicephorus den Faden der Kirchengeschichte da wieder auf, wo er den Händen seines letzten Vorgängers entfallen war, und äußerte daher vor allem sein Befremden darüber, daß es in der langen Zeit, seit dem Ende des sechsten Jahrhunderts niemand in den Sinn gekommen sei, die kirchlichen Begebenheiten der folgenden Zeiten, welche doch nicht weniger und nicht geringer seien, zu beschreiben, möge dieß aus Geistesträgheit oder aus Scheu vor der Größe und Schwierigkeit der Aufgabe unterblieben sein. Er wolle daher sich bestreben, das in den spätern Zeiten Uebergangene hinzuzusetzen und werde diese, wie er hoffe, den Lesern nützliche Geschichte nicht lange vor seiner

1) Mit dem Beinamen Callistus oder Callisti, d. h. Sohn des Callistus, nicht Callistius, wie Hase Kirchengesch. S. 103 ihn nennt.

Zeit beendigen. Man sollte somit, da Nicephorus selbst schon von der Vollendung seines Werkes spricht, eine bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts gehende Kirchengeschichte erwarten, gleichwohl aber macht den Haupttheil seines Werks nicht der Zeitraum aus, welchen er nach seinen Vorgängern und unabhängig von ihnen beschreiben wollte, sondern der frühere, in welchem er, wenn er auch neue Quellen benützte, doch vorzugsweise an die Werke der ältern Kirchenhistoriker sich halten mußte. Ebendeßwegen ist nun auch das, was ihm seine Bedeutung in der Literatur der Kirchengeschichte gibt, nicht was er als Fortsetzer geleistet hat, sondern vielmehr das Universelle seines schriftstellerischen Plans. Er wollte nicht blos die kirchlichen Begebenheiten der folgenden Zeiten beschreiben, sondern auch die der frühern mit ihnen verbinden und ein zusammenhängendes, in Einem Stil und Ton geschriebenes, gleich einer wohlverbundenen Kette fortlaufendes Werk liefern, das die Veranstaltungen und Schicksale der katholischen Kirche in Einem Bande in sich begreifend die Werke Anderer ebenso weit übertreffen sollte, wie das Ganze den Theil und ein zusammenhängendes Werk ein Bruchstück. Nach diesem Plan hat Nicephorus die Geschichte der katholischen Kirche in achtzehn Büchern bis zum Tode des Kaisers Phokas im J. 610 bearbeitet, von fünf weiteren Büchern ist nur noch eine Inhaltsanzeige vorhanden, ohne daß man weiß, ob er sein Werk auch nur soweit als der Zeitraum beträgt, auf welchen diese Bücher sich beziehen, bis zum J. 911 fortgesetzt hat. Das Werk blieb demnach weit unter dem ursprünglichen Plan und Entwurf seines Verfassers zurück, aber auch in seiner unvollendeten Gestalt ist es dadurch bemerkenswerth, daß in ihm zuerst die Idee einer allgemeinen, den ganzen Verlauf der katholischen Kirche umfassenden Geschichte ausgesprochen und wenigstens theilweise zur Ausführung gebracht worden ist. Es ist nun auf dem Gebiete der Kirchengeschichte das Interesse erwacht, nicht blos stückweise fortzuerzählen, sondern auch das Ganze zusammenzufassen, und in der Einheit einer ununterbrochenen, gleichmäßig

fortschreitenden Erzählung übersichtlich vor Augen zu stellen. Dieß konnte jedoch nicht geschehen, ohne daß man darauf bedacht sein mußte, die Erzählung der Vorgänger, welche innerhalb der kürzeren Periode, die sie beschrieben, der Specialität des Einzelnen größeren Raum gewähren konnten, so viel möglich abzukürzen und in engere Grenzen zusammenzuziehen, so Manches, was nicht zur Sache selbst zu gehören schien, wegzulassen, und überhaupt das Einzelne nach Maaßgabe des allgemeineren Gesichtspunkts, welchen man festzuhalten hatte, der Einheit des Ganzen unterzuordnen. Es hängt dieß mit einer andern Form der Geschichtschreibung zusammen, die hier noch besonders in Betracht kommt.

In den griechischen Kirchenhistorikern lebte immer noch ein Funken des freien, beweglichen, durch die Gewandtheit der Rede und die Kunst der Darstellung sich auszeichnenden Geistes der alten griechischen Geschichtschreiber fort. Anders ist es in der lateinischen Kirche, wo, soweit man sich nicht mit der bloßen Uebersetzung der Werke der Griechen begnügte, die Kirchengeschichte mehr und mehr die Form der Chronik annahm. Dahin lenkten schon Rufinus und Hieronymus ein, indem der Erstere die Kirchengeschichte des Eusebius nicht blos übersetzte, sondern auch abkürzte und abänderte und in zwei weiteren Büchern bis zum Ende der Regierung des Kaisers Theodosius I. fortsetzte, der Letztere seine beiden hieher gehörenden Schriften, die Chronik und das nachher von dem gallischen Presbyter Gennadius fortgesetzte Verzeichniß der viri illustres, oder der scriptores ecclesiastici, ganz darauf anlegte, eine compendiarische Uebersicht über die merkwürdigsten Begebenheiten und Personen in chronologischer Folge zu geben. Je weniger man den Werth und Nutzen der Kirchengeschichte verkennen konnte, um so mehr suchte man die sie betreffenden Schriften für den praktischen Zweck des historischen Unterrichts einzurichten. Diese Bestimmung hatte besonders die von Cassiodor besorgte sogenannte Historia tripartita, in deren zwölf Büchern die Werke der drei Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenus, Theodoret zu ei-

ner zusammenhängenden Darstellung in lateinischer Sprache verschmolzen sind. Wie man schon bei der Benützung der Werke der griechischen Kirchenhistoriker sich bemühte, sie abzukürzen und ihren Inhalt zusammenzudrängen, so bildete sich nun, je weiter man diesen Boden verließ, um so mehr als die eigentliche Form der lateinischen Geschichtschreibung die Chronik aus, wie sie in einer blos summarischen und nackten Erzählung des thatsächlich Geschehenen besteht, dagegen aber um so mehr sich bestrebt, das Ganze zu umfassen und eine vom ersten Anfang der Geschichte bis in die Gegenwart herabgehende Uebersicht zu geben. Der erste Schriftsteller der lateinischen Kirche, welcher die Kirchengeschichte unabhängig von den Griechen bearbeitete, der gallische Presbyter Sulpicius Severus, versetzt uns in dem Vorwort, mit welchem er seine heilige Geschichte begann, ganz auf den Standpunkt des Bedürfnisses, aus welchem die der Chronik eigene Form der Behandlung der Kirchengeschichte hervorging. „Er habe es", sagt er, „unternommen, die in den heiligen Schriften vorkommenden Begebenheiten von der Schöpfung der Welt an in der Kürze zusammenzufassen, und mit Unterscheidung der Zeiten bis zur Gegenwart fortzuführen, weil Viele es ernstlich von ihm verlangt haben, welche das Göttliche in einem gedrängten Unterricht zu erkennen wünschten. Er habe ihrem Willen nachgegeben und sich bemüht, das, was in vielen Bänden enthalten war, in zwei kleinen Büchern zusammenzufassen, und zwar so, daß bei aller Kürze den Thatsachen wenig entzogen würde. Es habe ihm aber nicht unzweckmäßig zu sein geschienen, da er einmal die heilige Geschichte bis zur Kreuzigung Christi und bis zu den Thaten und Schicksalen der Apostel durchlaufen habe, auch das nachher Geschehene, die Zerstörung Jerusalems, die Verfolgungen der Christen, die darauf folgenden Zeiten des Friedens und die nach denselben wieder in dem Innern der Kirche eingetretenen Unruhen zu erzählen". Wie man in der Folge der Kirchengeschichte des neuen Testaments die des alten voranstellte, so glaubte Sulpicius Severus, dessen heilige Geschichte

nichts anders als eine Kirchengeschichte des alten Testaments ist, die des neuen von ihr nicht trennen zu dürfen, je größer aber der Zeitraum ist, welchen er beschreibt, und je mehr er es sich zur Aufgabe machte, den ganzen Inhalt des Geschehenen summarisch zusammenzudrängen, um so mehr ist der vorherrschende Charakter, welchen seine Darstellung an sich trägt, der der Chronik. Der Chronik ist es aber nicht sowohl um die Vergangenheit, als um die Gegenwart zu thun, sie knüpft an jene nur an, um in dieser festen Fuß zu fassen, und je weiter sie ausholt, sich zuletzt nur um so mehr auf einen engen Kreis zu beschränken. Sie will eigentlich nur die Ereignisse der Gegenwart aus der unmittelbaren Quelle einer bestimmten Zeitgeschichte mit der Specialität des Einzelnen in chronologischer Folge erzählen. Die ersten bedeutenderen Geschichtswerke dieser Art sind die fränkische Kirchengeschichte des Bischofs Gregor von Tour und die angelsächsische Beda's des Ehrwürdigen. Die erstere geht von der Schöpfung der Welt aus, um durch die heilige Geschichte herab mit flüchtiger Berührung der Profangeschichte nach Gallien zu kommen und die Specialgeschichte dieses Landes von dem Zeitpunkt an zu verfolgen, wo durch die Eroberung der Franken eine neue politische und kirchliche Ordnung der Dinge gegründet worden war. Die Geschichte des fränkischen Reichs beschreibt Gregor durch die Reihe der von ihm selbst erlebten Ereignisse herab (bis zum J. 591, er selbst starb im J. 594) vom Standpunkt der Kirche aus, welche, wie er selbst im Eingang zum ersten Buch seinen Standpunkt bezeichnet, in den Kämpfen der Könige mit feindlichen Völkern, der Märtyrer mit den Heiden, der Kirche mit den Ketzern den Kampf mit der ihr gegenüberstehenden Welt zu bestehen hatte. Nicht so weit, wie Gregor, geht Beda zurück, er stellt sich auf den Punkt, wo Julius Cäsar in Britannien landete, und beschreibt von da aus in ähnlicher Weise, wie Gregor, die Geschichte der christlichen Kirche bei den Angelsachsen bis zum J. 731 (er selbst starb im J. 735) aus der frischen Quelle der mündlichen Ueberlieferung und der eigenen Er=

lebnisse. Solche, den Charakter einer Chronik an sich tragende Werke haben ihren Werth als unmittelbare Quellen und Urkunden der Geschichte, einen höhern Anspruch machen sie selbst nicht, und wenn sie sich zu einer allgemeineren Reflexion über das Geschehene erheben, besteht ihr ganzer Pragmatismus darin, daß sie, wie dieß besonders bei Gregor der Fall ist, die sich darbietende Gelegenheit gern benützen, um auf die in so vielen Erscheinungen des Lebens sichtbare theils belohnende, theils strafende Vorsehung aufmerksam zu machen, und nach der Weise der alten Kirchenhistoriker insbesondere auch plötzliche Krankheitsfälle und frühen Tod auf die unmittelbar rächende Hand Gottes zurückzuführen [1]). Da die in weiterer Folge an Gregor und Beda sich anschließenden, die geschichtliche Ueberlieferung fortsetzenden Geschichtschreiber des Mittelalters in ihrem blos erzählenden, über den beschränkten Gesichtskreis einer Chronik nicht hinausgehenden, ebensosehr der Profangeschichte als der Kirchengeschichte angehörenden Werken bis auf Antoninus von Florenz, dessen Summa historialis die umfassendste, aber auch äußerlichste Zusammenstellung des in dieser Form überlieferten geschichtlichen Stoffs ist, für die allgemeine Aufgabe der kirchlichen Geschichtschreibung nichts besonders Charakteristisches darbieten, so erfordert es unser Zweck nicht, bei ihnen weiter zu verweilen. Das in der fortgehenden Gestaltung seiner erst werdenden Zustände begriffene Mittelalter hatte überhaupt nur so weit historischen Sinn, als nöthig war, den Faden der geschichtlichen Ueberlieferung des Geschehenen fortzuführen. Der Blick war nur auf die Gegenwart und die in ihr fortlaufende Zeitgeschichte gerichtet, sah man in die Vergangenheit zurück, so geschah es nur, um das in ihr Liegende als eine auf immer der Geschichte anheimgefallene, keiner weitern Untersuchung bedürfende thatsächliche Wahrheit zu betrachten. Ging doch dieser Mangel an historischem Sinn so weit, daß man, wie wir an den Dekretalen des falschen Isidor

1) Vgl. Löbell, Gregor von Tour und seine Zeit. 1839. S. 438 f.

sehen, Gegenwart und Vergangenheit geradezu identificirte und das der Gegenwart Angehörende dann erst in seiner wahren geschichtlichen Bedeutung zu haben glaubte, wenn man ihm den Charakter einer Tradition aus der Vergangenheit gegeben hatte. Bedenkt man, mit welcher Macht das ganze Bewußtsein der Zeit von dem Zuge der Tradition fortgezogen wurde, so kann man auch erst sich vorstellen, welcher Lichtstrahl mit Einem Male in das dämmernde historische Bewußtsein hineinfiel, wenn man auch nur auf einem einzelnen Punkte zu der klaren und bestimmten Einsicht kam, daß es mit der objektiven Wirklichkeit der Geschichte sich ganz anders verhalte, als man bisher in dem allgemeinen Glauben der Zeit angenommen hatte, wie dieß bei Laurentius Valla der Fall war, als er um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts die angebliche donatio Constantini als die offenbarste geschichtliche Lüge erkannte und diese Entdeckung im Tone der lebhaftesten Entrüstung bekannt machte [1]). Hiemit war schon der Anfang gemacht, den Schleier hinwegzuziehen, welcher auf dem geschichtlichen Bewußtsein des Mittelalters lag.

---

1) De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio.

Zweiter Abschnitt.

Die Reformation und die altprotestantische Geschichtsanschauung.

Die Magdeburger Centurien.

Die altkatholische Geschichtsanschauung blieb dieselbe, so lange die katholische Kirche selbst in der ungetrübten Einheit mit sich selbst ihren ungehemmten Fortgang hatte. Seitdem aber durch die Reformation der große, die Einheit der Kirche zerreissende Riß entstanden war, mußte sich auch der bisherigen Geschichtsanschauung eine ganz andere entgegenstellen. Wie die katholische Kirche auf der prinzipiellen Voraussetzung beruht, die allein seligmachende, die reine, absolute Wahrheit in sich enthaltende Kirche zu sein, so ist die Reformation die schlechthinige Antithese zu dieser These, sie läugnet, was die katholische Kirche behauptet, und sieht in dem ganzen Zustand derselben das gerade Gegentheil dessen, was die katholische Kirche als ihr substanzielles Wesen betrachtet. Ist die Reformation in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche ein Zurückgehen des religiösen Bewußtseins in sich selbst, um das, was die Kirche in der unmittelbaren Gegenwart ist, mit ihrer Idee, oder mit demjenigen, was sie an sich ist und auch in der Wirklichkeit sein soll, als dem wesentlichen Inhalt des religiösen Bewußtseins zusammenzuhalten, so liegt darin von selbst die Aufgabe, aus der Gegenwart in die Vergangenheit zurückzuschauen. Ist die Kirche in der Wirklichkeit nicht, was sie an sich sein soll, so muß sie, da sich nicht denken läßt, daß ihr ursprünglicher Zustand nicht der

ihrer Idee adäquate gewesen sei, das, was sie jetzt ist, erst geworden sein, und es kommt daher darauf an, aus der Geschichte zu erklären, wie eine so große Veränderung im Laufe der Zeit erfolgt ist. Die protestantische Geschichtsanschauung ist daher die der katholischen gerade entgegengesetzte. Gibt es für den Katholiken keine geschichtliche Bewegung, durch welche die Kirche wesentlich etwas Anderes geworden wäre, als sie ursprünglich war, sieht er in dem ganzen Verlauf der Kirche nur die ihr immanente Wahrheit in immer größerem Umfang sich realisiren und zur allgemeineren Anerkennung kommen, so ist dagegen in der Anschauung des Protestanten die Kirche auf dem Punkte, auf welchem sie in der unmittelbaren Gegenwart steht, von dem, was sie ursprünglich war, durch eine so weite Kluft geschieden, daß zwischen diese beiden Punkte eine unendlich große Reihe von Veränderungen fallen muß. Während es für den Katholiken eigentlich so wenig ein geschichtliches Werden gibt, daß er auch das zeitlich Gewordene als ein von Anfang an Seiendes anschaut, ist erst dem Protestanten das wahrhaft geschichtliche Bewußtsein in Ansehung der Kirche dadurch aufgegangen, daß er den Ursprung und Fortgang der Kirche nicht als schlechthin identisch nehmen kann, sondern beide in ihrem wesentlichen Unterschied auseinander halten muß. Er sieht in der Geschichte der christlichen Kirche eine immer tiefer eingreifende Veränderung, aber auch nur eine solche, durch welche die Kirche von dem, was sie ihrer Idee nach sein soll, immer weiter hinweggekommen ist. In demselben Verhältniß, in welchem dem Katholiken die göttliche Wahrheit durch die Zeiten der Kirche hindurch in immer hellerem Glanze leuchtet, erblickt der Protestant nur eine immer größere Verdunklung des Lichts und die völlige Verkehrung der Wahrheit in Irrthum. Mag nun auch, wenn diese beiden Ansichten in ihrem unmittelbaren Gegensatz einander gegenüber gestellt werden, die eine so einseitig sein, als die andere, so ist doch schon dieß ein wesentlicher Fortschritt, daß der schlechthinigen Behauptung eine ebenso schlechthinige Verneinung entgegengesetzt wurde, und

das zwischen These und Antithese getheilte geschichtliche Bewußtsein zu seinem Objekt sich nur kritisch verhalten konnte.

Dieser Gegensatz der Ansichten lag unmittelbar in dem Wesen der Reformation. Betrachtet man als das Prinzipielle derselben das Zurückgehen auf die Schrift und die unbedingte Anerkennung der Auktorität des Schriftprinzips, so war ja dieß nicht das Erste und Unmittelbare, sondern man ging nur in der Absicht auf die Schrift zurück, um sich an ihrem Maaßstab des ganzen Unterschieds bewußt zu werden, welcher in der Vergangenheit der Kirche zwischen dem Zustand, in welchem sie sich in der Gegenwart befand und dem ursprünglichen dazwischen lag. Wie man auch das Wesen der Reformation auffassen und bestimmen mag, sie schließt unmittelbar eine wesentlich andere Geschichtsanschauung in sich, der Natur der Sache nach konnte man über das Resultat, das der ganze Entwicklungsgang der christlichen Kirche gehabt hatte, nicht so verschiedener und ganz entgegengesetzter Ansicht sein, ohne daß derselbe Gegensatz, in welchem die beiden Parteien einander entgegen standen, sich auch auf alles dasjenige erstreckte, was jenes Resultat zu seiner nothwendigen Voraussetzung hatte. Davon geben auch die Verhandlungen und Streitigkeiten, welche die Reformation herbeiführte, überall den deutlichsten Beweis. Man konnte die Grundsätze der Reformation nicht behaupten, die Einwendungen und Vorwürfe der Gegner nicht widerlegen, ohne in die Geschichte zurückzugehen und aus ihr die Berechtigung des neugewonnenen Standpunkts nachzuweisen. Eben deßwegen lag es im Interesse der Reformation selbst, die eigenthümliche Geschichtsanschauung, auf welcher sie beruhte, sich immer mehr zum deutlichen Bewußtsein zu bringen. Es konnte dieß auf doppelte Weise geschehen, sowohl um sich selbst, in seinem eigenen religiösen Interesse, über den neuen Standpunkt, auf welchem man stand, genauere Rechenschaft zu geben, als auch für den polemischen Zweck der Widerlegung der Gegner. So schroff auch der Gegensatz war, in welchem man der katholischen Kirche gegenüber stand, und sosehr man

auch seine Beruhigung in dem Bewußtsein, auf dem festen Grunde der Schrift zu stehen, finden mochte, so konnte man doch über die ganze Vergangenheit der Kirche nicht so schlechthin hinwegsehen, daß man nicht das Bedürfniß gehabt hätte, auch durch die Zeiten der größten Verdunklung hindurch den noch so schwachen Faden der geschichtlichen Continuität zu verfolgen. In so weitem Umfang auch im Laufe der Zeit das Licht der göttlichen Wahrheit in der Kirche verdunkelt worden sein mag, so sehr konnte es doch nicht erloschen sein, daß es nicht immer noch einzelne Zeugen gab, durch welche das Bewußtsein der Wahrheit von Periode zu Periode lebendig erhalten wurde. Aus dem Bedürfniß einer solchen Nachweisung ging des Matthias Flacius im Jahre 1556 erschienener Catalogus testium veritatis [1]) hervor. Es war die erste Schrift, in welcher die durch die Reformation begründete Geschichtsanschauung nicht blos gelegentlich ausgesprochen, sondern in ihrem geschichtlich motivirten Zusammenhang dargelegt wurde, um den Beweis zu führen, daß, wie Gott zur Zeit des Propheten Elias siebentausend übrig gelassen, welche ihre Kniee vor dem Baal nicht beugten, und das wahre Israel ausmachten, es ebenso auch in der christlichen Kirche zu allen Zeiten Zeugen der Wahrheit gegeben habe, welche mitten unter den Irrthümern und Verderbnissen der großen Masse das göttliche Feuer vor dem Erlöschen bewahrten,

---

1) Es sind die, welche ante nostram aetatem Pontifici romano ejusque erroribus reclamarunt. Ex hisce ergo (sagt Flacius in der Vorrede) ipsis historicis testimoniis abunde probari potest, semper fuisse non pauca millia piorum, rectiusque communi turba sentientium, et vel totum papatum vel partes aliquas ejus una nobiscum damnantium, quandoquidem et ipsa rerum edax vetustas multa talia consumpserit et Antichristus cum suis sectatoribus summo studio talia oppresserit et denique unus doctor multos plerumque discipulos auditoresque habuerit. Quare falsissimum est Papistarum sophisma, qui nobis nostraeque religioni odiosam novitatis notam, sibique vetustatis decus attribuere violenter conantur. Vgl. Twesten, Matth. Flacius Illyricus, eine Vorlesung, 1844. S. 14 f.

bis es durch das Licht der Reformation wieder zur hellen Flamme angefacht worden ist. An der Reihe dieser Zeugen, welche, wenn sie auch zu keiner Zeit ganz fehlen, doch im Ganzen nur eine sehr kleine Zahl bilden, ist zu sehen, in welchem umgekehrten Verhältniß in der Anschauung der beiden Parteien Licht und Finsterniß in den verschiedenen Perioden der christlichen Kirche zu einander stehen. Um aber die Gegner um so gründlicher zu widerlegen, mußte nicht blos auf die auch in den dunkelsten Zeiten immer noch übrig gebliebenen Funken der göttlichen Wahrheit hingewiesen, sondern auch das Dunkel selbst, wie es von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr um sich griff und zuletzt zu einer alles verhüllenden Macht der Finsterniß wurde, in seinem ganzen Umfang vor Augen gestellt werden. Auch dazu that derselbe protestantische Theologe, welcher schon durch sein Verzeichniß der Zeugen der Wahrheit sich ein ebenso großes Verdienst um die kirchliche Geschichtschreibung, als um die Sache der Reformation erworben hatte, den entscheidenden Schritt. Das von Flacius in den Magdeburger Centurien unternommene große geschichtliche Werk [1]) hat für die Literatur der Kirchengeschichte eine Bedeutung, welche, so wenig man auch je seinen großen historischen Werth verkennen konnte, doch immer noch nicht genug gewürdigt ist. Je genauer man es kennen lernt, und mit allen früheren Leistungen auf dem Gebiete der Kirchengeschichte ver=

---

1) Es erschien in den Jahren 1559—1574 in 13 Folio=Bänden. Dreierlei schien dem Flacius, wie er auch in der Zueignungsschrift vor der zweiten Ausgabe seines Cat. test. verit. im Jahre 1562 sich ausspricht, zur Vollendung der Kirche noch zu fehlen, 1. succincta quaedam sacrarum literarum expositio aut (ut vulgo vocant) glossa, 2. separata et plena aliqua hebraeae linguae illustratio, und 3. accurata ac plena historia, quae omnium temporum inde a Christo nato formam ecclesiae et religionis plene perfecteque evolveret ac illustraret, ne quis nobis sub praetextu ignotae antiquitatis vel papatum vel alios errores et abusus obtrudere posset. Es ist bemerkenswerth, wie sehr Flacius in dieser ächt protestantischen Geschichtsanschauung lebte.

gleicht, um so mehr kann man sich nur von der Wahrheit der Behauptung überzeugen, daß mit diesem Werke erst der Kirche das wahrhaft geschichtliche Bewußtsein über ihre ganze Vergangenheit aufgegangen ist. Es gibt kein kirchenhistorisches Werk, das mit einem so klaren Bewußtsein der Aufgabe, welche überhaupt die Kirchengeschichte zu lösen hat, und nach einem so bestimmten, methodisch entworfenen Plan begonnen, und so weit es zu Stande kam, durchgeführt worden wäre. Es ist nicht blos die so große materielle Bereicherung, welche der Inhalt der Kirchengeschichte durch die Erforschung so vieler, zum Theil jetzt erst eröffneter Quellen, und durch die Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher die verschiedenen Seiten des kirchlichen Lebens untersucht und dargestellt worden sind, erhalten hat, was dem Werke seinen großen Vorzug gibt, es ist vor allem die dem Ganzen zu Grunde liegende Idee, der umfassende Begriff der Kirchengeschichte, von welchem es ausgeht, wodurch es Epoche macht. Die Verfasser des Werks erklären sich hierüber selbst in der Vorrede zu ihrem Werke näher, und bemerken, indem sie die Hauptmängel der ältern Kirchenhistoriker von Eusebius an kurz rügen, mit Recht, daß von denen, die auf einer höhern Stufe der religiösen Erkenntniß stehen, auch eine um so gründlichere Einsicht in den Gang der christlichen Kirche zu erwarten sei. Nach dem Plane des Werks wird zuerst der Charakter und Inhalt der Geschichte eines jeden Jahrhunderts im Allgemeinen angegeben, und hierauf eine Uebersicht über den Umfang der christlichen Kirche und die Ausbreitung des Christenthums gegeben, woran sich die weitere Beschreibung der äußeren Lage der Kirche, je nachdem sie entweder Verfolgungen zu erdulden hatte, oder in Ruhe und Frieden lebte, anschließt. Ein besonders wichtiges Kapitel ist das darauf folgende vierte, in welchem der jedesmalige Lehrbegriff der Kirche nach der Folge der einzelnen Artikel so genau als möglich analysirt und dargelegt wird. Das fünfte Kapitel handelt sodann von den Häresen und Irrthümern, durch welche die reine Lehre der Kirche entstellt wurde, das sechste von den Ceremonien

oder Gebräuchen der Kirche, das siebente von der Verfassung und Regierung der Kirche, wobei besonders die Vereinigung der ein- zelnen Kirchen zur Einheit eines Ganzen, das Verhältniß der Kirche zum Staat und die Frage über den Primat der römischen Kirche erörtert wird, das achte von den Schismen und minder bedeu- tenden Streitigkeiten, das neunte von den Concilien, das zehente von dem Leben und den persönlichen Verhältnissen der Bischöfe und Kirchenlehrer, das eilfte von den Häretikern, das zwölfte von den Märtyrern, das dreizehente von den Wundern und Prodigien, das vierzehente von den auswärtigen oder politischen Verhältnissen der Juden, worauf zum Schlusse in den beiden letzten Kapiteln auch noch die wichtigsten Veränderungen auf dem Gebiete der nicht- christlichen Religionen und der politischen Geschichte aufgeführt wer- den. Das Werk ist, wie diese Uebersicht zeigt, nach einem so um- fassenden Plan angelegt, daß nichts Wesentliches und Wichtiges, das zum Inhalt der Kirchengeschichte gehört, zu vermissen ist, und der Kreis, welchen sie zu beschreiben hat, eher zu weit als zu eng gezogen ist. Faßt man das Innere des Werks näher in's Auge, so ist es freilich nicht schwer, Mängel verschiedener Art zu ent- decken. Man kann die blos äußerliche Eintheilung nach Jahrhun- derten tadeln, die Unsicherheit so mancher Angaben, auf die es sich stützt, die Benützung von Schriften, die gar nicht unter die Quellen der Geschichte gerechnet werden können, noch mehr die so große Zertheilung und Zerstücklung des Stoffs, durch welche nicht nur viele Wiederholungen herbeigeführt werden, sondern so oft auch getrennt und auseinander gehalten wird, was der Natur der Sache nach zusammengehört, wie z. B. hier von den Häresen und dort von den Häretikern, und ebenso von den Verfolgungen und den Märtyrern in verschiedenen Kapiteln die Rede ist, den Mangel an der nöthigen Verarbeitung des historischen Materials, das so oft nur in seiner rohen und nackten Gestalt gegeben wird, wie wenn das Werk keine geschichtliche Darstellung, sondern nur eine Samm- lung von Urkunden und Notizen wäre, die Aufnahme von so vie-

lem Biographischen, Literarischen, gar zu Speciellen, das für den allgemeinen Zweck der Kirchengeschichte kein besonderes Interesse hat, überhaupt die noch so geringe Berücksichtigung aller jener Ansprüche, die an ein solches Werk in Hinsicht der künstlerischen Form der Darstellung zu machen sind. Da es uns jedoch hier nicht darum zu thun ist, eine solche in's Einzelne gehende Kritik des Werkes zu geben, sondern nur die allgemeine Geschichtsanschauung, die ihm zu Grunde liegt, zu charakterisiren, so beschränken wir uns auf die so eben gegebenen Andeutungen und heben dagegen um so mehr die für den historischen Standpunkt seiner Verfasser charakteristischen Züge hervor.

Die Magdeburger Centurien sind der treueste Repräsentant der schon aus der prinzipiellen Tendenz der Reformation abgeleiteten altprotestantischen Anschauungsweise. In der Anschauung ihrer Verfasser nimmt der ganze Entwicklungsgang der christlichen Kirche nur den Verlauf, daß es in ihr immer dunkler und finsterer wird. Der Mittelpunkt des immer weiter sich verbreitenden Dunkels ist das Papstthum. Wie es die entschiedenste Ueberzeugung der Reformatoren war, daß der Papst der Antichrist sei, so sahen auch die Centuriatoren in der Kirche, soweit sie von dem römischen Bischof beherrscht ist, nur das Reich des Antichrists, und ihr angelegentlichstes Streben ist nun darauf gerichtet, dieses Antichristenthum von seinen ersten Anfängen an und in seinem allmähligen Wachsthum bis zu der Spitze, auf welcher es im Protestantismus den Gegner fand, an dessen Widerstand seine Macht sich brach, mit aller Schärfe zu verfolgen. Der Protestantismus hat an sich in seinem Gegensatz zum Katholicismus ein kritisches Element in sich. Indem er die Ansprüche der katholischen Kirche bestreitet, ihre falschen Behauptungen widerlegt, überhaupt auf einem Standpunkt steht, auf welchem die Auktorität der Tradition für sich selbst nichts gilt, überall erst nach den Gründen gefragt werden muß, auf welchen das Ueberlieferte beruht, und Zweifel und Verdachtsgründe so oft auch gegen das allgemein Anerkannte sich geltend machen,

hat er in allen diesen Beziehungen eine ächt kritische Tendenz, die auf dem Gebiete der Kirchengeschichte von selbst zu einer histori=schen Kritik werden mußte, welche überall da um so tiefer eindrang, wo sie um so mehr von dem polemischen Interesse geschärft wurde. In keinem andern Theile ihres umfassenden Werks haben sich die Centuriatoren als bessere Kritiker gezeigt, als in allen denjenigen Abschnitten, in welchen sie die Geschichte des Papstthums untersuch=ten. Schon in den ersten Anfängen der römischen Kirche suchten sie die Grundlosigkeit der Anmaßungen, auf welche das Papstthum sich stützte, aufzudecken, und seitdem ist in der Geschichte eines jeden Jahrhunderts ihre Aufmerksamkeit und Forschungsthätigkeit auf nichts mehr gerichtet als auf alle jene Versuche, die entweder von den römischen Bischöfen zur Erweiterung ihrer Macht, oder von ihren Gegnern zu ihrer Hemmung und Beschränkung und der Zurückwei=sung ihrer Anmaßungen gemacht worden sind. Es ist ein rühm=licher Beweis ihrer historischen Kritik und der Selbstständigkeit ihres Urtheils, daß die Auktorität der alten Sage von dem römischen Episcopat des Apostels Petrus sie nicht abhielt, selbst schon auf dem Boden der evangelischen Geschichte dem Prinzip der Ansprüche der römischen Bischöfe entgegen zu treten. Wenn auch Petrus, behaupteten sie, einen gewissen Vorrang unter den Aposteln gehabt zu haben scheine, sei es wegen seiner vorzüglichen Gaben, oder wegen seines Alters, so beweise doch eine Reihe von Argumenten, die auch durch die Stelle Matth. 16, 18. keine Ausnahme erlei=den, da in ihr Petrus nur im Namen der sämmtlichen Apostel angeredet werde, daß er keinen Primat unter den Aposteln gehabt habe, durch welchen er zum allgemeinen Bischof der Kirche gewor=den wäre. Daß Petrus nach Rom gekommen sei, kann zwar nach den vorliegenden klaren Zeugnissen der Kirchenväter nicht geradezu geläugnet werden, da man aber in jedem Zeitpunkt, in welchem man ihn nach Rom kommen läßt, auf eine Schwierigkeit stößt, die nicht leicht zu beseitigen ist, so kann man die Wahrheit der Sache nur dahingestellt lassen. In jedem Fall kann Petrus, wenn

er in Rom war, nur sehr kurz und nicht in der Eigenschaft, die man ihm beilegt, daselbst gewesen sein [1]). Da im Interesse des Papstthums und der Hierarchie die Geschichte durch so viele untergeschobene Dokumente verfälscht worden ist, so ist es als ein sehr bedeutendes Verdienst der Centuriatoren anzuerkennen, daß durch sie so mancher Betrug dieser Art enthüllt wurde. Die Unächtheit jener Dekretalen, welche schon die römischen Bischöfe des zweiten und dritten Jahrhunderts wie die Päpste des eilften und zwölften reden lassen, ist von ihnen mit Gründen bewiesen worden, welche nicht nur ihrem kritischen Scharfsinn alle Ehre machten, sondern auch den geschehenen Betrug so evident darlegten, daß diese Frage für alle, die nicht absichtlich blind sein wollten, in der Hauptsache durch sie erledigt war. Die der Untersuchung der päpstlichen Dekretalen gewidmeten, mit besonderer Sorgfalt ausgearbeiteten Abschnitte gehören in der That in die Reihe der Forschungen, durch welche für die historische Wahrheit eine neue Bahn gebrochen worden ist [2]). So wenig sie in dieser Beziehung dem Ursprung des Papstthums irgend eine geschichtliche Berechtigung zugestanden, so fest stand dagegen für sie die Ueberzeugung, daß die römischen Bischöfe von Anfang an nichts Geringeres beabsichtigt haben, als die Erstrebung der Herrschaft, die sie in der Folge als Päpste wirklich ausübten. Nichts, was dahin mit Recht oder Unrecht bezogen werden kann, wird unbeachtet gelassen, mit allem Scharfblick ihres protestantischen Mißtrauens gehen sie den Bestrebungen nach, durch welche bald dieser bald jener dieser Bischöfe eine für die Kirche so verderbliche Macht an sich zu reissen und nach verschiedenen Seiten hin immer weiter auszudehnen suchte. Schon mit der dritten Centurie wird das mysterium iniquitatis, wie es theils agere coe-

1) In der Ausgabe der Cent. von Baumgarten und Semler 1757. Vol. 1, 2. S. 944 f.

2) Vgl. Cent. 2. Kap. 7. Ausg. von Semler Vol. 2. S. 485 f. Cent. 3. Kap. 7. Vol. 3. S. 464 f.

pit, theils ab aliis repressum est, die stehende Formel, mit welcher von dem Primat in der Kirche die Rede ist, und wie in der vierten Centurie der Uebergang auf die Geschichte des Primats mit den Worten gemacht wird: ut in seculis superioribus episcopi romani coeperunt, data occasione, paulatim sibi praeparare aditum ad primatum: ita nec hoc seculo in eis mysterium iniquitatis fuit otiosum, sed paulatim magis magisque promovit, arreptis undique occasionibus, etiam levissimis, so ist nun vollends in der fünften Centurie, wie schon in der allgemeinen Uebersicht gesagt wird, in primis hoc observatione dignissimum, quod spiritus Antichristi hoc seculo, per episcopos quosdam romanos, prima semina sui primatus et excellentiae supra omnes alios ecclesiae Christi episcopos impudenter satis sparsit. Etsi enim vigiles quidam acres et strenui machinationis in tetro quodam facinore (nempe quod romani praesules Nicena statuta nefarie corrumpebant) quasi auribus lupum deprehendissent et quaedam opposuissent, quibus ambitiosam illam et sceleratam postulationem retundebant, plus tamen nimio concessum est, ut vere in hoc seculo Antichristus quasi in viscera receptus videatur, qui posteriori seculo veluti maturus foetus est editus. Nachdem im sechsten Jahrhundert das mysterium iniquitatis, in episcopis Romanis jam olim agens, subinde progressum fecit in amplianda sua potestate, seseque efferendo supra ecclesias omnes et episcopatum oecumenicum constituendo, geschah es endlich, wie die siebente Centurie berichtet, daß das mysterium iniquitatis das, was es magno conatu hactenus in romanis episcopis egit, tandem hoc seculo in actum produxit. Nach vieljährigen Streitigkeiten zwischen den Bischöfen zu Constantinopel und dem römischen Pontifex brachte Bonifazius III., nactus imperatorem sui in sceleribus valde similem, den parricida Phocas mit großer Anstrengung dazu, daß er verordnete, die römische Kirche sei das Haupt aller Kirchen, und ihr Pontifex solle den Namen und die Würde eines ökumenischen Bischofs haben. Dabei schien auch noch

dieß besonders bedeutungsvoll (non carere mysterio), daß mit Erlaubniß des Kaisers Phokas Bonifazius IV. das Pantheon, einen Tempel, in welchem die sämmtlichen heidnischen Götter verehrt wurden, zur Ehre der heiligen Maria und aller heiligen Märtyrer reinigen ließ. Debebat enim Antichristus, vero Deo rejecto, Deum alienum Maosim colere, et omnis generis idolomanias accumulare, et longe lateque disseminare ad seducendum gentes. In Sachen des Cultus äußerte sich auch schon bisher hauptsächlich der verderbliche Einfluß der römischen Kirche, weßwegen schon in der dritten Centurie, in dem Kapitel von den Ceremonien und Gebräuchen, die der römischen Kirche speciell aufgeführt werden, da in dieser Kirche die abergläubischen Vorstellungen und Gebräuche am meisten zunahmen, in Gemäßheit davon, daß das mysterium iniquitatis an dem ihm bestimmten Orte (Apok. K. 17) sich am meisten in seiner Thätigkeit zeigen mußte. Von diesem Punkte an, auf welchem das Papstthum nun schon in seiner nackten Gestalt vor Augen steht, hat die Geschichte der folgenden Centurien nur zu schildern, quomodo sese Antichristus ille, in templo Dei sedens, pro Deo ostentaverit, et vere filium perditionis egerit, gloriamque et potentiam hujus mundi quaesierit, seseque supra eos, qui dicuntur dii, hoc est, magistratum, elevaverit, et super bestiam, hoc est, imperium romanum, ascenderit.

Schon diese wenigen Züge können zeigen, wie überwiegend die Schattenseite in einer Geschichte der christlichen Kirche wird, in welcher der römische Bischof der leibhaftige Antichrist ist. Mit so richtigem Blick die Centuriatoren so manche Anmaßungen der römischen Bischöfe und Verfälschungen der Geschichte an's Licht gebracht haben, so einseitig und einzig nur vom polemischen Interesse geleitet ist die ganze geschichtliche Betrachtung des Papstthums. Steht einmal die Voraussetzung fest, daß der römische Bischof der Antichrist ist, so ist es nur consequent, wenn von dieser Idee aus die ganze Geschichte des Papstthums construirt wird. Bietet die Geschichte des Papstthums für den Zweck einer solchen Darstellung

schon an sich auch bei der unbefangensten und billigsten Beurtheilung einen sehr reichhaltigen Stoff dar, welcher unter den Händen solcher Bearbeiter einen sehr bestimmenden Einfluß auf den Charakter der ganzen Darstellung erhalten mußte, so war es ebenso natürlich, daß in einer Zeit, in welcher die historische Kritik noch so schwach und unsicher war, auch solche Nachrichten, welche sowohl nach der Beschaffenheit ihrer Quellen, als nach ihrer unverkennbaren Tendenz nur einen sehr geringen Anspruch auf historische Glaubwürdigkeit machen konnten, die bereitwilligste Aufnahme fanden. Es läßt sich voraus erwarten, daß es für solche Geschichtschreiber keinen erwünschteren Fund geben konnte, als eine Erzählung wie die von der Päpstin Johanna. Sie schien den Centuriatoren eben durch ihren Inhalt selbst das augenscheinlichste Gepräge der geschichtlichen Wahrheit an sich zu tragen und den thatsächlichen Beweis davon zu geben, daß das Papstthum die babylonische Hure sei. Ja sie schrieben ihr sogar einen ächt teleologischen Charakter zu und stellten sie daher in dem Abschnitt, in welchem diejenigen aufgeführt werden, qui sese opposuerint dominatui romani Antichristi, mit den Worten voran: Deus hoc seculo, memorabili et insigni facinore revelavit turpitudinem sedis pontificiae et illam babylonicam meretricem omnium oculis et conspectui subjecit, ut pii agnoscerent, sanctam illam, quae a toto mundo colebatur, dignitatem pontificiam esse matrem omnis fornicationis, spiritualis et corporalis, eamque detestari et abominari discerent. Die folgenden Päpste scheinen zwar ein verdammendes Urtheil über diese Schandthat dadurch ausgesprochen zu haben, daß sie die Straße, in welcher sie sich ereignet hatte, vermieden, und den Namen der Hure aus dem Verzeichniß der Päbste ausstrichen, sed nihilominus reipsa tales manserunt, nimirum omnis idololatriae et fornicationis patroni et mancipia diaboli. Wird das Papstthum aus diesem Gesichtspunkt aufgefaßt, so ist es in der That nicht zu verwundern, daß man nicht nur für alles dasjenige, was vor allem nach der Consequenz des hierarchischen

Systems zu beurtheilen ist, keinen Sinn hat, sondern sogar solchen Handlungen, die auf sittliche Achtung Anspruch machen, und die Gerechtigkeitsliebe einzelner Päpste, ihren Sinn für Ordnung, Recht und Gesetzlichkeit, den Muth, mit welchem sie sich der Tyrannei und Schlechtigkeit der Fürsten und der Roheit der Völker widersetzten, auf rühmliche Weise beurkunden, die gebührende Anerkennung versagen muß. Alles, was Päpste je gedacht und gethan haben, bildet zusammen nur ein endloses Gewebe der teuflichsten Absichten und Bestrebungen. In allen Streitigkeiten, welche Päpste mit Kaisern und Königen, mit Bischöfen und Clerikern gehabt haben, treten die Centuriatoren auf die Seite der Gegner, wer einmal den Päpsten die Stirne geboten und sich ihnen kühn und standhaft widersetzt hat, hat voraus gewonnenes Spiel, er steht in der Reihe der Verfechter von Recht und Wahrheit (wie z. B. die in der Ehesache des karolingischen Lothar so übel berüchtigten Erzbischöfe von Trier und Köln Nikolaus I. gegenüber auf diese Seite gestellt werden), und man muß sogar glauben, das den Gegnern ertheilte Lob werde vor allem nur nach dem Grade des den Päpsten geleisteten Widerstandes bemessen. Der deutsche Heinrich IV. wird von den Centuriatoren, obgleich sie den traurigen Zustand der Kirche unter seiner Regierung und seine eigene Schuld an demselben nicht genug beklagen können, doch als einer der trefflichsten Fürsten gepriesen, während sie dagegen in Gregor VII., schon nach dem Laute seines Namens Hildebrand, den der Hölle verfallenen Bösewicht sehen, das monstrum omnium, quae haec terra portavit, monstrosissimum [1]). An diesem Hauptbegründer des Papstthums tritt ihre Geschichtsanschauung vollends in ihrem hellsten Licht hervor. Mit dem tiefsten Bedauern kommen sie auf die miserabilis

1) In der Vorrede zur eilften Centurie wird sogar von ihm gesagt, er sei ein insignis necromanticus gewesen, hoc est, pacta cum ipso diabolo habebat immediate, cujus ope subinde ad honores superiores adspirabat.

prorsus et lugubris historia, quam absque lacrymis nemo cordatus legere potest, quomodo Hildebrandus inaudita superbia, procacia, malitia imperatorem romanum tractavit, exsibilavit et vere spectaculum ac ludibrium angelis et hominibus proposuit. Sie schildern ihn als einen monachus effrons, welcher incredibili ambitione aestuans, impudenti audacia et mirabili astutia, pecunia quoque et necromantia subinde ad majores ordines in romana ecclesia conscendere manibus pedibusque nitebatur, donec tandem in ipsum culmen pontificatus sese per fas nefasque ingessisset contra canonum instituta. Es sei leicht zu ermessen, tali capite in ecclesia Domini grassante potius quam regnante, qualia sint reliqua membra, ab hoc monstroso ac furioso capite dependentia. In der Reihe der von diesem monstrum romanum begangenen scelera nehmen die conculcatio magistratus politici und die prohibitio conjugii die erste Stelle ein, als die duo illi insignes characteres, ceu inusta quaedam stigmata Antichristi. Die Centuriatoren können selbst die Einwendung nicht zurückhalten, wenn Hildebrand so war, seien doch nicht alle Päpste so gewesen, und wegen der persönlichen Verfehlung eines Einzelnen sei nicht das ganze Papstthum zu verdammen, allein die kurze Antwort darauf ist, wenn man Einen kennt, kennt man alle, und es bleibt dabei, daß der Antichrist in allen seinen Gestalten von Gott selbst durch den klaren Inhalt seines Worts verdammt ist.

Welchen geringen Anspruch eine solche Auffassung und Darstellung auf historische Wahrheit zu machen hat, darf nicht erst gezeigt werden. Wo, wie es hier geschieht, die allgemeine Ansicht nicht aus dem thatsächlich Gegebenen abstrahirt, sondern eine voraus gefaßte Idee schlechthin zum Maaßstab der Beurtheilung für alles Einzelne gemacht wird, muß man voraus auf die Objektivität des geschichtlichen Urtheils verzichten. Es ist nur eine Partei-Ansicht, die sich in einer solchen Darstellung ausspricht, und das polemische Interesse bestimmt den leitenden Gesichtspunkt. So schroff aber der Gegensatz zwischen der protestantischen und katholischen Geschichts-

anschauung ist, so treffen doch beide Standpunkte darin zusammen, daß die Einseitigkeit des einen ebenso groß ist wie die des andern, der Unterschied besteht nur darin, daß die beiden Glieder des Gegensatzes ihre Stelle gewechselt haben. Wo für den Katholiken die Lichtseite der Geschichte ist, sieht der Protestant nur die Schattenseite und ebenso umgekehrt, wenn aber einmal Licht und Finsterniß, Wahrheit und Irrthum in einem so schroffen Gegensatz einander gegenüberstehen, so ist es für die historische Betrachtung im Grunde völlig gleichgültig, ob die beiden Glieder des Gegensatzes sich so oder anders zu einander verhalten. Die ganze Betrachtungsweise ist eine rein dualistische, die in letzter Beziehung auf der einen Seite wie auf der andern auf eine rein dogmatische Grundanschauung zurückgeht. So unendlich groß der Unterschied ist, wenn der eine der beiden Theile in der ganzen Reihe der Jahrhunderte, welche das Papstthum von der ältesten Zeit an mit seiner Geschichte ausfüllt, nur das Reich des Antichrists und die immer weiter sich verbreitende Macht der Finsterniß erblickt, der andere in demselben Gebiet den Statthalter Gottes und Christi seine segensvolle Herrschaft führen sieht, so darf man doch nur über diesen Einen Differenzpunkt hinwegsehen, um auch in der protestantischen Geschichtsanschauung alles Charakterische der katholischen wiederzufinden. Der Dualismus der letztern erhält seine concretere Gestalt durch die dem Teufel zugeschriebene Bedeutung. Dieselbe Rolle spielt ja aber der Teufel auch in den Centurien der protestantischen Geschichtschreiber. Die Vorrede zu dem großen Werke beginnt gleich mit der Klage über die unheilvolle Verdunklung, welche die wahre Geschichte durch den Teufel erlitten habe. Damit habe dieser Feind des menschlichen Geschlechts nichts anderes bezweckt, als daß er pro suo in Deum hominesque odio atque furore, veritate coelesti subtracta, horrendos errores ad Dei ignominiam et hominum perniciem miseris hominibus instillaret et propagaret. Hosce igitur conatus ut Deus reprimeret, lumenque suae veritatis saltem inter aliquos homines spargeret ac retineret, nec

committeret, ut omnes quasi pelago quodam mendaciorum, praestigiarum ac tenebrarum suffocarentur, et scribi voluit historias et eas saepe veluti ex incendio publico eripuit et asservavit. Diese große Wohlthat Gottes werde mit Recht auf's Höchste gepriesen. Denn wahrhaft thierisch würde das Leben des Menschen sein, wenn man von allem zuvor Geschehenen nichts wüßte, wenn alles in größter Vergessenheit und in scheußlicher Verwirrung und Finsterniß begraben läge. Wie so das ganze Unternehmen der Centuriatoren von dem Gesichtspunkt eines Kampfes ausging, welcher nach dem Vorgang und Vorbild der heiligen Geschichtschreiber gegen den Teufel und die das geistige Bewußtsein der Menschheit verdunkelnden Mächte der Finsterniß geführt werden muß, so mußten sie auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte überall die Einwirkungen derselben diabolischen Macht erblicken. Schon in der zweiten Centurie wird darauf besonders aufmerksam gemacht, wie so kurze Zeit nach den Aposteln der Teufel durch Saturnin, Basilides, Karpokrates und die ganze Reihe der Gnostiker die verderblichsten und abscheulichsten Häresen in der christlichen Kirche öffentlich verbreitete. Hac in re furor diaboli manifeste conspectus est, qui ecclesiam Christi suis blasphemiis conspurcare, contaminare, et funditus evertere voluit, ut Deo aegre faceret, et plurimos a vera doctrina abalienaret. Sicut enim boni et salutares ecclesiae doctores dona Dei sunt, ita vicissim haeretici sunt diaboli organa et tetra portenta. Wenn auch das zweite Jahrhundert noch ziemlich reiner sei, als die nachfolgenden, so könne man doch sehen, wie schrecklich der Feind des menschlichen Geschlechts, der Vater aller Lügen, nach dem Hingang der Apostel die Kirche Gottes nicht blos durch die grausamsten Verfolgungen, sondern auch durch abscheuliche Häresen geschändet habe, Männer, die in der Versammlung der wahren Lehrer nicht die Letzten waren, seien schon von minder gesunden Meinungen angesteckt worden, ja selbst der Grundartikel von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott habe schon angefangen verdunkelt zu werden. Dieß ist über=

haupt der gewöhnliche Gang der Geschichte. Kaum ist durch die göttliche Vorsehung die heilbringende Wahrheit in einem neuen hellen Lichtpunkt hervorgetreten, so macht der Teufel, sobald die von Gott berufenen Zeugen der Wahrheit, wie im zweiten Jahrhundert die Apostel, von dem Schauplatz ihrer Thätigkeit wieder abgetreten sind, nur um so gewaltigere Versuche, in die entstandene Lücke, wie in ein verlassenes Haus, einzudringen. Auch im Zeitalter der Reformation war es nicht anders, als nach dem Tode des deutschen Propheten Luther, durch welchen das Licht des Evangeliums aus seiner ägyptischen Finsterniß herausgeführt worden ist, auf analoge Weise, wie im zweiten Jahrhundert, sogleich wieder verschiedene irrige Meinungen um sich griffen, welche die verdoppelte Wachsamkeit und Anstrengung aller frommen Diener des Evangeliums nöthig machten. Was der Teufel auf diese Weise durch die Häresen auf dem Gebiete des Dogma's versucht, geschieht von ihm mit derselben verderblichen Wirksamkeit in der Gestalt des Antichrists durch alles dasjenige, was in die Geschichte der Ceremonien und der hierarchischen Verfassung der Kirche gehört. So geht demnach derselbe Gegensatz von Licht und Finsterniß, eines guten und bösen Prinzips, durch alle Zeiten und alle Gebiete der christlichen Kirche hindurch, und wenn nach der katholischen Anschauung der Feind der christlichen Kirche im Grunde nur ihr Grenzgebiet umschwärmt und beunruhigt, und es ihm nur da und dort auf einzelnen Punkten gelingt, in der Mitte der Kirche selbst festeren Fuß zu fassen, so streift die Ansicht der Protestanten nahe genug an das Extrem eines manichäischen Dualismus. In der Mitte der Christenheit hat der Teufel, wie der manichäische Fürst der Welt, den Thron seiner Herrschaft aufgeschlagen, in alle Adern des kirchlichen Lebens hat sich das Gift seines verderblichen Einflusses ergossen, die Kirche ist wesentlich und substanziell eine teuflische, antichristliche. Man wird hier sehr lebhaft daran erinnert, daß der Hauptverfasser der Centurien derselbe protestantische Theologe ist, welcher die Erbsünde für die Substanz der menschlichen

Natur erklärte. Wie er aber mit dieser Behauptung gleichwohl den Menschen, wenn auch als Substanz, doch nicht als geistiges Subjekt, dem Teufel schlechthin preisgeben wollte, so spricht sich auch in dem manichäischen Dualismus seiner Geschichtsanschauung nur die Energie des protestantischen Selbstbewußtseins aus. Der Teufel mag walten und herrschen wie er will, je mächtiger er um sich greift, nur um so unerschütterlicher steht dem Protestanten in der Selbstgewißheit seines Bewußtseins die Ueberzeugung fest, daß er durch den, vor welchem er sich gerechtfertigt weiß, dennoch das Feld behaupten werde. Das ist der göttliche Lichtstrahl, welcher in der wenn auch kleinen Zahl der gleich einzelnen zerstreuten Lichtfunken überall hervorleuchtenden Glaubigen durch das manichäische Dunkel der Kirchengeschichte sich hindurchzieht.

Da es in dem Kampf der beiden Principien, deren Gegensatz das bewegende Princip der Kirche ist, nur darauf ankommt, den in die Kirche eindringenden Feind zurückzuschlagen und abzuwehren, so hat die Kirchengeschichte nicht eine von einem Princip ausgehende, von Moment zu Moment fortschreitende Entwicklung, sondern nur die Erhaltung des schon ursprünglich Vorhandenen, wenn auch periodisch Verdunkelten, doch immer sich gleich Bleibenden darzustellen. Es ist auch dieß ein charakteristischer Zug dieser Geschichtsanschauung. Wo zwei Principien ganz entgegengesetzter Art einander gegenüberstehen, kann keines von beiden etwas werden, was es nicht zuvor schon war, es findet zwischen beiden, da keine innere Vermittlung des einen mit dem andern möglich ist, nur eine äußere Berührung statt, sie reiben sich in ihrem steten Conflikt an einander, und wenn auch das eine von beiden ein periodisches Uebergewicht über das andere gewinnt, so geht das Streben eines jeden nur dahin, sich in die reine Identität mit sich selbst zurückzunehmen und auch für die äußere Erscheinung das zu sein, was es an sich immer war. Es gibt daher überhaupt auf dem Gebiet der dualistischen Weltanschauung keine immanente Entwicklung, sondern nur einen Kampf der Selbsterhaltung, je weniger

aber etwas erst werden kann, was nicht zuvor schon war, um so mehr gehört es zum Wesen des Dualismus, jedes der beiden Principien in dem vollen Umfang der Realität, die zu seinem Begriff gehört, an die Spitze der ganzen geschichtlichen Bewegung zu setzen. Auch in den Centurien gehört es somit zu dem Dualismus ihrer Weltbetrachtung, daß sie die absolute Vollendung des Christenthums und der christlichen Kirche schon an den ersten Anfang ihrer Geschichte setzen. Es gibt keine Periode, in welcher der ganze Zustand der Kirche sosehr der ihrer Idee adäquate war, wie die erste zur Zeit Jesu und der Apostel. In ihr ist nicht nur die göttliche Wahrheit, die den Inhalt der christlichen Lehre ausmacht, gleich anfangs auf's Vollständigste geoffenbart und für das allgemeine Bewußtsein der Menschheit an's Licht gebracht, sondern auch alles, was sich auf die Verfassung und Regierung, die ganze Organisation der Kirche bezieht, schon durch die Apostel so geordnet und festgesetzt worden, daß die Kirche aller folgenden Zeiten nur das Bestreben haben kann, das Urbild der apostolischen Kirche in sich darzustellen. Daher kann auch die Kirchengeschichte nur die Aufgabe haben, das Bewußtsein des Urchristenthums und der apostolischen Kirche zu erwecken und lebendig zu erhalten und durch alle Zeiten hindurch zu zeigen, wie sich der jedesmalige Zustand der Kirche zur apostolischen Urzeit verhielt. Den Nutzen, welchen die Kirchengeschichte gewährt, setzen die Centuriatoren hauptsächlich in folgende Momente: 1) sie stellt die Idee der christlichen Kirche, wie in einem Gemälde, vor Augen, 2) sie zeigt die beständige Uebereinstimmung aller Zeiten in der Lehre der einzelnen Glaubensartikel; 3) den Ursprung und das Wachsthum der Irrthümer und Verderbnisse, besonders die Anfänge und Fortschritte des Antichrists; 4) sie gibt die richtige und sichere Norm zur Beurtheilung der Häresen, (nam subinde eaedem praestigiae diaboli impudentissimi recurrunt); 5) sie stellt vor Augen, wie die Regierung der Kirche beschaffen war, damit man klar wisse, wie vieles von der ersten und ältesten Form noch beibehalten ist, und worin man von ihr

abgewichen ist; 6) man erkennt aus ihr die Merkmale der wahren und der falschen Kirche und sieht, wie die letztere meistens herrschte und ihre grausame Gewalt an den Frommen ausübte, aber auch 7) wie Gott von Zeit zu Zeit Heroen erweckt, durch deren Dienst er die reine Lehre und die wahre Gottesverehrung aus dem dichten Dunkel, in das der Teufel alles hüllte, wieder an's Licht bringt, und ebenso 8) die Beispiele derer, die dem Kampf mit Verderbnissen jeder Art nicht auswichen, die unter den schrecklichsten Verfolgungen non adiaphorisarunt tempori sese accommodantes et simulatione aut aliis rationibus illegitimis et impiis placantes evangelii hostes, sed constanter, intrepide et plane confessiones ediderunt, iisque multo plus, quam cessionibus et largitionibus intempestivis effecerunt u. s. w. [1]). Fassen wir diese und die weiteren analogen Momente zusammen, so vereinigen sie sich zum Bilde eines Kampfs, in welchem alles nur darauf hinzielt, dem guten Princip sein Uebergewicht über das böse, soweit es dasselbe von Anfang an hatte und der Natur der Sache nach haben mußte, zu erhalten, die Stellung, die es ursprünglich hatte, zu behaupten, und das in das Gebiet des Guten übergreifende Böse in die Schranken zurückzudrängen, welche es immer nur periodisch überschreiten kann. Der geschichtliche Verlauf der Kirche geht daher nicht in einer und derselben Richtung so fort, daß alles Einzelne ein Moment eines sich aus sich selbst entwickelnden Zusammenhangs wäre, sondern es sind zwei parallel neben einander laufende Richtungen, welche nicht zur Einheit eines gemeinsamen Resultats zusammengehen, sondern immer nur dazu zusammentreffen und in einander eingreifen, um in ihrem principiellen Gegensatz sich gegenseitig wieder abzustoßen. Auch hier ist es demnach, wie auf dem Standpunkt des Katholicismus eine absolute Voraussetzung, daß in dem

1) Vgl. die Praefatio in hist. eccl. causas contexendae historiae et commemorationem utilitatum et denique quandam ipsius scriptionis formam atque rationem seu methodum continens.

ganzen geschichtlichen Fortgang der Kirche alles so bleibt, wie es von Anfang an war, und keine Veränderung stattfinden kann, durch welche die Kirche in den substanziellen Formen ihres Daseins eine wesentlich andere würde, und auch hier wird, wie dort, je weniger etwas erst werden kann, was nicht zuvor schon war, ebendeßwegen um so mehr alles, was zur vollen Realität der Kirche gehört, als von Anfang an existirend vorausgesetzt, nur darin differiren die beiden Standpunkte, daß der Dualismus des protestantischen weit schärfer und strenger, und somit auch der Kampf zur Behauptung der durchgängigen Identität der Kirche mit sich selbst ein weit ernsterer und tiefer eingreifender ist.

Wie der Dualismus an sich dogmatischer Natur ist und auf einer Idee beruht, die nur dogmatisch begründet werden kann, so gehört es zum Charakter einer auf der dualistischen Weltanschauung beruhenden Kirchengeschichte, daß unter den verschiedenen Formen des kirchlichen Lebens, in welchen die Idee der Kirche sich verwirklicht, das Dogma die erste Stelle einnimmt. Der Kampf der beiden Principien, des guten und bösen, des Lichts und der Finsterniß, der Wahrheit und des Irrthums, ist wesentlich dadurch bedingt, daß die Lehre, die als der absolute Inbegriff der Wahrheit gilt, in ihrer reinen Objektivität dem Bewußtsein der Menschheit gegeben ist und von allen in ihrem ganzen Inhalt klar und bestimmt erkannt werden kann. Man muß vor allem wissen, wofür man kämpft, um sich der absoluten Nothwendigkeit des Kampfes bewußt zu sein. Auch in dieser Beziehung unterscheiden sich die Centuriatoren von den Geschichtschreibern der katholischen Kirche nur sofern sie auf ihrem protestantischen Standpunkt der Geschichte des Dogma eine noch weit höhere und wichtigere Bedeutung für die allgemeine Geschichte der christlichen Kirche geben müssen. Das Dogma ist der substanzielle Mittelpunkt, um welchen sich das kirchliche Leben bewegt, die absolute Norm, nach welcher alles bestimmt und geprüft werden muß, und zwar in seiner streng lutherischen Form, in welcher alles am Begriff der Rechtfertigung hängt.

Sobald die äußere Gestalt und Lage der Kirche beschrieben ist, folgt in den Centurien in dem vierten gewichtigen Kapitel de doctrina ecclesiae, um die interior et propinquior ecclesiae forma et ratio darzulegen, die Geschichte des Dogma's als recitatio articulorum doctrinae concinna et perspicua, sicuti quolibet seculo a doctoribus fuisset proposita. Id piorum mentes vel praecipue requirunt, estque quasi lumen et ipse sol sacrae historiae. Hier ist es nun aber, wo sich am deutlichsten zeigt, wie es auf dem Boden dieser Geschichtsanschauung keine Veränderung geben kann, die ein wahrer und wirklicher Fortschritt der Geschichte wäre. Der geschichtliche Verlauf des Dogma ist nur eine stete Verdunkelung des Lichts durch die Finsterniß [1]), in deren Folge das Licht aus seiner periodischen Verdunklung zu seiner Reinheit wiederhergestellt wird. Daher koncentrirt sich die ganze positive Bedeutung, welche das Dogma in der Geschichte hat, in den Inhalt der ersten Centurie, in welcher die Lehre Jesu und der Apostel dargelegt wird. Hier sieht man sich ganz in das Gebiet der neutestamentlichen Theologie in ihrem weitesten Umfang versetzt, und doch ist, was hier als Lehre Jesu und der Apostel gegeben wird, nichts anderes, als das System der lutherischen Dogmatik mit allen Bestimmungen und Unterscheidungen, wie sie nur auf dem Standpunkt der Reformationsperiode aufgestellt werden konnten. Wie könnte es auch anders sein? Ist die Reformation die Wiederherstellung der reinen Lehre des Evangeliums, so kann ja nichts hergestellt und erneuert werden, was nicht zuvor schon da war, der Inhalt der einen Periode entspricht vollkommen dem der andern, und die dazwischenliegenden Centurien haben nur die Größe des Maaßes zu

1) Oder bestimmter: eine stete Verdunklung der Lehre von der Rechtfertigung. Die obscuratio doctrinae de justificatione ist in letzter Beziehung an allem schuld, wie namentlich die große Zunahme des Mönchslebens daraus erklärt wird, 4, 5. Vol. 4. S. 609. Ebenso konnte man auch das Papstthum selbst daraus ableiten.

bestimmen, in welchem man sich von Jahrhundert zu Jahrhundert von der Dogmatik der Urperiode entfernt hat, und Licht und Finsterniß in das umgekehrte Verhältniß zu einander getreten sind. Wo der ganze Inbegriff der absoluten Wahrheit als vollendetes Ganzes so fix und fertig ist, wie hier vorausgesetzt wird, und das subjektive Bewußtsein zu dem objektiv Gegebenen sich nur aufnehmend verhalten kann, stehen die Wahrheit auf der einen und der Irrthum auf der andern Seite völlig unvermittelt neben einander. Auf das Kapitel de doctrina ecclesiae folgt das Kapitel de haeresibus et erroribus manifestis, und der Begriff der Häresie hat für die protestantischen Geschichtschreiber dieselbe Bedeutung, wie für die katholischen. Ohne sie fehlte ja dem Teufel ein Hauptelement seines feindlichen Kampfes gegen die Kirche. Wie die Kirche ihren principiellen Feind und Widersacher in dem Teufel hat, so kann auch alles, was mit der Lehre der Kirche nicht übereinstimmt, und mehr oder minder von ihr abweicht, in seiner letzten Quelle und Wurzel nur aus dem Princip der Finsterniß stammen, und so wenig die beiden Principien je Eins werden können, so wenig kann es zwischen der Wahrheit der göttlichen Lehre und dem verderblichen Irrthum der Häresen eine Vermittlung geben. Demungeachtet sahen die Centuriatoren sich genöthigt, hier gerade von der Schärfe des Gegensatzes etwas nachzulassen. Ist die Wahrheit, die als der substanzielle Inhalt des christlichen Dogma's gelten soll, schon gleich anfangs so genau formulirt worden, daß das System der lutherischen Dogmatik mit seinen specifischen Bestimmungen nur der treue Reflex der Lehre Jesu und der Apostel ist, so folgt daraus, daß die Kirchenlehrer der folgenden Jahrhunderte nur soweit bei der reinen Lehre geblieben sind, als sie zu den Formeln des lutherischen Lehrbegriffs sich bekannt haben. Wie gering ist aber die Zahl solcher Kirchenlehrer, wo gibt es auch nur Einen, von welchem dieß unbedingt gelten könnte, wie unverhältnißmäßig groß wird daher das Gebiet der Häresie, wenn alle, die nicht als ächte Lutheraner erfunden werden, in die Klasse der

Häretiker zu verweisen sind? Dieß schien selbst den Centuriatoren ein mit ihrem historischen Gewissen unvereinbarer Machtspruch. Sie schoben daher zwischen die Lehre der Kirche und die Häresen ein bemerkenswerthes Mittelglied ein, durch welches der Zusammenhang mit der Kirche auch solchen erhalten werden sollte, deren Rechtglaubigkeit nicht in allen Punkten rein und makellos erscheint. Es gibt nemlich auch Abweichungen von der Kirchenlehre, die nicht geradezu als Häresen anzusehen sind, man kann von der doctrina ecclesiae eine inclinatio doctrinae unterscheiden, complectens peculiares et incommodas opiniones, stipulas et errores doctorum. Auch die angesehensten Kirchenlehrer sind nicht von gewissen naevi frei, welche zwar ihre kirchliche Rechtglaubigkeit nicht aufheben, aber doch einen trübenden Schatten auf sie werfen. Selbst von Augustin können die Centuriatoren nicht unbemerkt lassen, daß er naevos ex prioris seculi doctoribus non paucos retinuit, licet in quibusdam rectius sentiret. In jedem Jahrhundert läßt sich der Geschichte der Kirchenlehre eine Reihe von Meinungen anhängen, die wegen der Männer, die sie aufstellten, nicht schlechthin für häretisch erklärt werden können, die aber doch selbst an ihnen nicht gebilligt werden dürfen. Es dringt sich überhaupt den Centuriatoren die allgemeine geschichtliche Ansicht auf, quod in maximis viris non modo imbecillitates communes, sed etiam turpissimi opinionum, nonnunquam etiam corruptelarum naevi adhaeserint, ut manifestum fiat, longe aliam esse rationem doctrinae prophetarum et apostolorum, deinde etiam excellentium in ecclesia virorum [1]). Die Lehre der Propheten und Apostel sei über allen Zweifel erhaben, die Lehre der angesehensten Kirchenlehrer aber nur nach der Norm derselben zu prüfen, und wenn sie nicht übereinstimme, zu verwerfen. Warum sollen sie aber, wenn sie so verwerflich sind, nicht auch als häretisch angesehen werden? Offenbar erlauben sich die Centuriatoren hier eine Inkonsequenz und

1) In der schon genannten Praef. in hist. eccles.

lassen eine gewisse persönliche Rücksicht vorwalten. Daß Kirchenlehrer, welche sonst allgemein für die Hauptstützen der Orthodoxie gelten, nur um einzelner schiefer und unpassender Behauptungen willen für häretisch erklärt werden, halten sie doch nicht für recht und billig. Es gilt daher nicht mehr so allgemein und unbedingt, daß man nur entweder rechtglaubig oder häretisch sein kann, es gibt auch ein Mittleres, man kann auch weder schlechthin rechtglaubig, noch schlechthin häretisch sein; indem man beides zugleich ist, aber nur so, daß das Eine durch das Andere beschränkt wird, entsteht aus beidem zusammen ein drittes, nur fällt sogleich in die Augen, wie schwankend und zweideutig diese neue Kategorie ist. Denn wie läßt sich eine sichere Grenzlinie zwischen dem Einen und dem Andern ziehen? Gibt es auch bei den bedeutendsten Kirchenlehrern größere oder geringere naevi dieser Art, wie läßt sich bei jedem Einzelnen so genau bestimmen, wie weit bei ihm die Orthodoxie geht, und wo er aufhört, orthodox zu sein? Ist es schon in der zweiten Centurie admiratione simul et deploratione dignum, quod tam cito magnae obscurationes magnorum articulorum fidei sensim inciderunt, quod summi quidam in ecclesia doctores suas quasdam opiniones parum commodas, suosque quasi naevos habuerunt, quibus sequentibus temporibus etiam magis ecclesia quassata et turbata est, fing man schon im zweiten Jahrhundert an, die Lehre vom liberum arbitrium zu verfälschen, und der menschlichen Kraft zu viel zuzuschreiben, haben die Kirchenlehrer dieser Periode selbst den Artikel von der Rechtfertigung nicht deutlich genug gelehrt, und den Werken der Gerechtfertigten mehr, als geschehen darf, zugeschrieben, wie kann es anders sein, als daß solche naevi dem ganzen Lehrbegriff der Kirchenlehrer, welchen sie anhängen, eine schiefe Richtung gegeben haben? Je genauer man die Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchenlehrer untersucht und im Einzelnen kennen lernt, um so mehr überzeugt man sich, daß ihre Darstellungen des Dogma keineswegs, wie man vom Standpunkt der Centuriatoren aus erwarten sollte,

nur die monotone Wiederholung einer gleich anfangs formulirten Lehre sind, daß ihre dogmatischen Erörterungen auch da, wo ihrer Rechtglaubigkeit kein bestimmter Vorwurf gemacht werden kann, wenigstens die Farbe ihrer Individualität an sich tragen, und daß es somit ein vergebliches Bemühen ist, an ihre dogmatischen Meinungen und Behauptungen schlechthin nur den Maaßstab der lutherischen Formeln anzulegen. Kann man aber um solcher Differenzen willen die orthodoxen Kirchenlehrer nicht verdammen, sollen sie bloße naevi sein, Flecken, die der Reinheit des Ganzen nichts schaden, so können auf der andern Seite auch die Häretiker den gleichen Anspruch auf eine billigere Beurtheilung machen. Sind jene nicht immer so rein und fleckenlos, wie sie sein sollten, so ist dagegen auch an diesen nicht alles so schwarz, wie man gewöhnlich meint; der Irrthum, der sie zu Häretikern macht, betrifft meistens nur eine bestimmte einzelne Lehre, und wir sind nicht zu der Annahme berechtigt, daß sie auch in allem Uebrigen von der Kirchenlehre abgewichen sind. Warum will man also, wenn doch auch bei ihnen dieselbe Mischung von Orthodoxie und Heterodoxie stattfindet, wie bei den meisten Kirchenlehrern, der Unterschied zwischen beiden somit kein specifischer, sondern nur ein gradueller ist, nur auf dieser Seite nichts Milderndes gelten lassen und ein schlechthin verdammendes Urtheil über sie fällen? Die Centuriatoren sagen selbst in der Vorrede zu der zweiten Centurie: Debet ea res homines omnium temporum monere, ne nimium offendantur, religionemve christianam suspectam habeant, quod etiam hac nostra aetate vident, aliquos interdum naevos incommodasque opiniones praestantissimis viris in ecclesia Dei adhaerescere. Plerumque enim ejusmodi mixtura in ecclesia fuit, ut aliqui sincerius, et ferme absque omni pharisaico fermento doctrinam coelestem tradiderint, alii vero, donis non modo illis pares, sed etiam superiores, opiniones quasdam sane non bonas, immo etiam turpes et perniciosas habuerint. Sicut autem naevos nemo debet probare, ita vicissim propter eos integram doctrinae formam, quae

recte et dextre explicata est, repudiare aut damnare, aequum non est. Wie kann man aber, wenn auch nur so viel zugegeben wird, den Gegensatz zwischen der Kirchenlehre und der Häresе in seiner ganzen Strenge noch festhalten? Das Resultat aus allem diesem ist mit Einem Wort: Der abstrakte Dualismus, von welchem die Centuriatoren ausgehen, und von welchem aus sie in der Kirchengeschichte den Conflikt zweier sich gegenseitig ausschließenden Richtungen erblicken, zeigt sich, sobald man der geschichtlichen Wirklichkeit näher tritt und in den koncreten Inhalt der Erscheinungen des individuellen Lebens tiefer hineinblickt, als ein völlig unhaltbarer. Der starre monotone Gegensatz der abstrakten Theorie löst sich in den Subjekten, deren Individualität weder in die eine, noch in die andere Kategorie hineinpaßt, in die unendliche Mannigfaltigkeit blos relativer Gegensätze auf, es gibt in der Geschichte keine Kluft, die das Eine vom Andern schlechthin trennt, die ganze Bewegung der Geschichte ist ein fließender Uebergang, eine stete Vermittlung des Einen mit dem Andern, und alles Einzelne kommt erst dadurch zu dem Recht seiner geschichtlichen Realität, daß man es als das gelten läßt, was es in der Unmittelbarkeit seines individuellen Daseins ist.

Hiemit ist schon ausgesprochen, was hier zur Charakteristik der Centurien noch hinzuzufügen ist, daß überhaupt alles in die Kategorien eines abstrakten, äußerlichen Formalismus hineingezwängt wird. Eine besonders in die Augen fallende Eigenthümlichkeit der Centurien ist die Strenge und Genauigkeit, mit welcher der Inhalt der Kirchengeschichte nach bestimmten Gesichtspunkten classificirt und systematisirt wird. So wird namentlich der Geschichte des Dogma in jedem Jahrhundert die speciellste Eintheilung der Loci der lutherischen Dogmatik zu Grunde gelegt, und so wenig auch von der Lehre eines Häretikers bekannt ist, es wird, sobald vom Dogma die Rede ist, immer wieder derselbe Schematismus so viel möglich angewandt. Wie wenn nun aber, sobald die allgemeinen Umrisse gezogen und die das Ganze in eine rechte und linke Seite

spaltenden Gegensätze festgestellt sind, allen Anforderungen der Geschichtschreibung Genüge geschehen wäre, kommt innerhalb der verschiedenen Abtheilungen selbst das Einzelne um so weniger zu seiner klaren geschichtlichen Anschauung. Es werden nicht nur in der Geschichte des Dogma und in dem Abschnitt von den Kirchenlehrern, welcher großentheils aus Wiederholungen besteht, die Lehrsätze der einzelnen Kirchenlehrer ganz äußerlich und abgerissen neben einander aufgeführt, es reiht sich überhaupt immer nur Einzelnes an Einzelnes, und man hat zuletzt ein bloßes Aggregat willkürlich zusammengestellter Einzelnheiten. Es fehlt an dem rechten Sinn für das Concrete der Geschichte, an dem Interesse, dem Zusammenhang des Einzelnen so nachzugehen, daß es in der Einheit seiner organischen Entwicklung angeschaut werden kann. Indem die ganze Anschauungsweise nicht vom Einzelnen zum Allgemeinen, sondern vom Allgemeinen zum Einzelnen geht, ist das Einzelne durch das Allgemeine voraus schon so bestimmt, daß es als das, was es für sich selbst ist, nicht zum vollen Recht seiner geschichtlichen Existenz kommen kann. Wie wenig erscheint in einer Darstellung, wie die der Centurien ist, selbst das Papstthum in der Großartigkeit seiner geschichtlichen Entwicklung, wie zerstückelt und vereinzelt ist alles, was erst in seinem Zusammenhang angeschaut den objektiven Begriff der Sache selbst gibt? Statt daß das Papstthum in dem Proceß seines allmäligen Werdens, in dem innern Zusammenhang der sich gegenseitig bedingenden Momente dargestellt wird, wird nur eine Reihe von einzelnen Handlungen aufgeführt, durch welche, als opera Antichristi, hier die Päpste ihre päpstliche Existenz bethätigten, dort ihre Gegner ihnen entgegentraten, ohne daß, was eben die Hauptsache ist, der Zusammenhang des Ganzen und das innere Prinzip der Bewegung daraus begriffen werden kann. Wie äußerlich ist die ganze Betrachtungsweise, wenn das Hauptmoment des geschichtlichen Prozesses, durch welchen das Papstthum das geworden ist, was es war, in die zufällige Gunstbezeugung gesetzt wird, welche der griechische Kaiser Phocas dem damaligen Papste

erwiesen haben soll, wie wenig wird selbst den wichtigsten Begebenheiten die ihrer geschichtlichen Bedeutung entsprechende Stelle gegeben, wenn in der Papstgeschichte des eilften Jahrhunderts der entscheidungsvolle Kampf Gregor's VII. mit Heinrich IV. nicht in dem de romanorum Pontificum principatu et tyrannide handelnden Hauptabschnitt, sondern in dem untergeordneten Kapitel de schismatibus ac dissidiis multiplicibus erzählt wird? Welches Interesse kann man haben, dem oft so verschlungenen Gang der geschichtlichen Ereignisse nachzugehen, um das Geschehene in seinem realen Zusammenhang aufzufassen und das Epochemachende in den vermittelnden Momenten seines geschichtlichen Werdens zu begreifen, wenn selbst ein so bedeutender Theil der Kirchengeschichte, wie das Papstthum, in den von Anfang an gefaßten Planen und Anschlägen des Antichrists voraus schon ein so fertiges Ganzes ist, daß es völlig gleichgültig ist, aus welcher äußern Veranlassung das ideell existirende Papstthum sich vollends enthüllt, um in die geschichtliche Wirklichkeit herauszutreten? [1]) Daß eine Geschichtsbetrachtung, welche noch so wenig in den objektiven Zusammenhang des Geschehenen eindringt, in ihm nur ein atomistisches Aggregat des Zufälligen sieht und das Einzelne und Allgemeine, das Sinnliche und Uebersinnliche noch so wenig in ein inneres Verhältniß

---

1) Man vergleiche mit dem Obigen folgende Stelle der Vorrede zu der achten Centurie, in welcher die Geschichte des Papstthums sehr bezeichnend so zusammengefaßt wird: Etsi superioribus quoque seculis Antichristus ille, quasi cuniculos quosdam agens, subinde magis magisque ad suam illam supra ecclesias omnes et imperia omnia mundi eminentiam adspiravit, tamen vigilantia doctorum et gubernatorum gravitate in suas tenebras aliquo modo retrusus fuit: donec parricidiis multisque aliis tetris facinoribus infamis vereque ipsius diaboli mancipium Phocas monstrum illud horrendum et ingens in cathedram illam pestilentiae (excellentiae supremae in orbe terrarum debebamus dicere) sublevaret. Verum postea caput suum altius extulit, suaque cauda (ut Johannes eum pingit) ipsas coeli stellas tetigit, easque deturbare molitus est.

zu einander zu setzen weiß, auch eine wesentlich supranaturalistische ist, versteht sich von selbst. Der abstrakte Dualismus, dessen Gegensätze die allgemeinen Kategorien für die Betrachtung des Einzelnen sind, ist an sich so transcendent, daß er sich zu der natürlichen Ordnung der Dinge als ein übernatürliches Prinzip verhält, und der Unterschied des Natürlichen und Uebernatürlichen ein durchaus fließender wird. Wie auf der einen Seite das Göttliche in seiner Beziehung zum Menschlichen das Prinzip einer übernatürlichen Offenbarung ist, so greift auf der andern der Teufel ebenso unmittelbar und übernatürlich in den Gang der menschlichen Dinge ein, und von dem einen Prinzip wie von dem andern wird der natürliche Zusammenhang der Geschichte so unterbrochen und zerrissen, daß dieselben Erscheinungen ebensowohl für natürlich als übernatürlich gehalten werden können. Die Centuriatoren stehen in dieser Beziehung ganz auf dem Standpunkt der alten Geschichtschreiber; sie sind in ihrer supranaturalistischen Weltansicht so befangen, daß sie in jeder Centurie den miracula und prodigia ein eigenes Kapitel widmen. Wenn sie auch, wie sie sagen, nur solche Wunder und Prodigien erzählen wollen, welche in probatis auctoribus extant, aut insignem aliquam doctrinam continent, so bedarf es doch da, wo das Wunder eine stehende Kategorie ist, keines weiteren Beweises dafür, welcher weite Spielraum auch hier dem vagesten Wunderglauben geöffnet ist. Wie die Wunder zur teleologischen Betrachtungsweise gehören, so theilen die Centuriatoren mit den alten Geschichtschreibern besonders auch das mit ihrem Geschichtspragmatismus auf's Innigste zusammenhängende Interesse, in den Erscheinungen der Geschichte die zur Strafe und Warnung unmittelbar eingreifende Hand Gottes auf's Augenscheinlichste nachzuweisen. Sie können keine Christenverfolgung beschreiben, ohne eine eigene Betrachtung über die Strafen folgen zu lassen, welche die göttliche Strafgerechtigkeit über ihre Urheber durch Krankheiten, plötzlichen und schmerzlichen Tod und Unglücksfälle verschiedener Art verhängt hat. Diese Straftheorie ist sogar zu der weiteren

Ansicht fortgebildet worden, daß Gott nicht blos mit leiblichen, sondern auch mit geistigen Uebeln straft. Es folgt überhaupt, wie in der Vorrede zur fünften Centurie gezeigt wird, dreierlei in nicht langen Zwischenräumen in der Geschichte auf einander. Auf die großen Wohlthaten Gottes folgen große Sünden der Menschen und auf diese große Strafen. Größere Wohlthaten Gottes gibt es für das jetzige Leben nicht als die Offenbarung des göttlichen Worts, seine Herstellung und Verbreitung, aber auch keine größern Sünden der Menschen gibt es als die Verachtung des göttlichen Worts mit allem, was zu ihr gehört, und keine größere Strafe gibt es für dieses Leben, als wenn das Wort Gottes durch Philosophie oder menschliche Traditionen und Pithanologien verloren geht, wenn man Verderbnissen freien Spielraum gibt, Betrüger belohnt, dem Bekenntniß der Wahrheit alle Thüren verschließt, in seinen verkehrten Sinn dahingegeben, durch Täuschungen geblendet und verführt wird. Idololatrie, abergläubischer Cultus, Fanatismus, heidnisches Wüthen, sind im Gefolge dieser Strafen, und gleichen Schritt hält mit ihnen die in politischem Unglück bestehende Strafe. Zum Sitz des Antichrists wurde Rom, nachdem seine dreimalige Eroberung und Plünderung im fünften Jahrhundert fruchtlos geblieben war. Die Zeit des göttlichen Zorns war da, und der Antichrist mußte wachsen am heiligen Ort, damit die undankbare Welt für ihre Thorheit, ihre Verachtung und Bosheit gegen den geoffenbarten Willen Gottes und seine Religion die verdiente Strafe treffe. So wird zwar, indem auch der Antichrist nur das dienende Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit ist, die Monarchie Gottes aufrecht erhalten, in welchen Schauplatz der schrecklichsten Strafgerichte verwandelt sich aber das Gebiet der Kirchengeschichte, wenn in allen Theilen der christlichen Welt, soweit nicht das lutherische Dogma in seiner Reinheit bekannt wird, der Zorn Gottes geistliche Strafen solcher Art verhängt!

So groß ist bei aller Schroffheit des Gegensatzes die Uebereinstimmung der altprotestantischen Geschichtsanschauung mit der alt-

katholischen. Die eine, wie die andere, betrachtet den ganzen Gang der Entwicklung der christlichen Kirche aus dem rein dogmatischen Gesichtspunkt. Das Dogma ist der substanzielle Inhalt der Kirchengeschichte. Wie der Katholik in seiner Lehre von der Tradition jede reale Veränderung des Dogma läugnet und für unmöglich erklärt, so sieht der Protestant in dem geschichtlichen Verlauf der Kirche nur einen fortgehenden Kampf, um die von Anfang an in ihrer vollen Realität für das allgemeine Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Wahrheit des christlichen Dogma in ihrer reinen Identität mit sich selbst zu erhalten. Beide trennen sich im Fortgang der Zeiten in ihrer Ansicht von dem Verhältniß der Kirche, wie sie in der geschichtlichen Wirklichkeit ist, zu der ursprünglichen, immer mehr von einander, aber dem Protestanten ist die Kirche der ersten Jahrhunderte ihrer wesentlichen Beschaffenheit nach noch so rein und unverdorben, daß er auf die florentissima tempora, qualia sub Constantino Magno et utcunque etiam subsequenti seculo, Augustino praesertim vocem divinam in ecclesia Christi sonante, fuerunt, wenigstens aus dem Dunkel der folgenden Zeiten mit aller Bewunderung und Sehnsucht zurückblickt, und auch ihm gelten die dogmatischen Beschlüsse der ökumenischen Synoden des vierten und fünften Jahrhunderts als die unerschütterlichen Grundpfeiler der Wahrheit des christlichen Glaubens.

Dritter Abschnitt.

Der Gegensatz zu den Centurien von katholischer und protestantischer Seite.

Cäsar Baronius und Gottfried Arnold.

Der unmittelbare Gegensatz zu den magdeburger Centurien sind die Annales ecclesiastici des Cardinal Cäsar Baronius. Es ist bekannt, aus welcher Veranlassung und unter welchen Verhältnissen das berühmte Werk unternommen wurde, die eigentliche Ursache seiner Entstehung war aber die innere Nothwendigkeit der Sache selbst. Ein Werk, dessen innerstes Motiv so sehr das polemische Interesse war, welches den die beiden Parteien in so scharfem Gegensatz auseinanderhaltenden Streit auf das weite Gebiet der Kirchengeschichte verpflanzte, um sich desselben in seinem ganzen Umfang zu bemächtigen, und es für das protestantische Prinzip in Anspruch zu nehmen, konnte von katholischer Seite nicht unbeantwortet bleiben. Wenn auch den antithetischen Zweck der Annalen unmittelbar als seine ursprüngliche und eigentliche Absicht auszusprechen, dem Verfasser sein katholisches Selbstbewußtsein nicht erlaubte, es liegt klar genug am Tage, daß er von Anfang an überall das Werk seiner protestantischen Gegner im Auge hat, und von seinem Standpunkt aus ebenso, wie sie von dem ihrigen, der ganzen Vergangenheit der Kirche sich gegenüberstellen will. Der durch die Reformation entstandene religiöse und kirchliche Gegensatz legte auch ihm die Nothwendigkeit der Beantwortung der Frage nahe, wie der gegensätzliche Standpunkt, auf welchem jeder der beiden Theile dem andern gegenüber stand, und auf welchem jeder in sei=

nem vollen absoluten Rechte zu sein glaubte, auch aus der Geschichte sich rechtfertigen lasse. Die Protestanten, die vor allem das Interesse hatten, die Berechtigung ihres Standpunkts darzuthun, waren hierin vorangegangen, und es war ihnen an jener Frage zuerst das lebendigere Interesse für die Geschichte der Kirche und das eigentliche geschichtliche Bewußtsein erwacht. Nach ihrem Vorgang wurde auch der Katholik jetzt erst der bestimmteren und reelleren Bedeutung sich bewußt, welche die Geschichte der Kirche für sein kirchliches Bewußtsein haben mußte, und wenn die Protestanten ihr Werk großartig genug angelegt hatten, um den ganzen Inhalt der Kirchengeschichte zu umfassen und so speciell als möglich für das historische Wissen an's Licht zu bringen, so wollte der katholische Geschichtschreiber, im Bewußtsein des so engen und unmittelbaren Zusammenhangs seiner Kirche mit der ganzen Vergangenheit der christlichen Kirche und der reichen Hülfsmittel, die ihm die päpstlichen Archive und Bibliotheken darboten, hierin am wenigsten zurückbleiben. Hatten jene den geschichtlichen Verlauf der Kirche nach Jahrhunderten gemessen, so sollte er jetzt noch weit specieller von Jahr zu Jahr verfolgt werden. Den Titel Annalen wollte er, wie er in der Vorrede sagt, nur in dem Sinn gewählt haben, in welchem die Alten ab historia annales distinxerunt, quod illa proprie res suorum temporum gestas, quas auctor vel vidit, vel potuit videre, pertractet, neque tantum quid gestum sit, sed et qua ratione, quove consilio indicet, annalium contra scriptor res antiquas ut plurimum quas sua non novit aetas, easdemque per singulos annos monumentis commendet. Dem Kirchenhistoriker müsse die strengste Wahrheitsliebe eine weit heiligere Pflicht sein, als den übrigen Historikern, deßwegen wolle er, um auch nicht dem geringsten Verdacht einer Entstellung der Wahrheit Raum zu geben, den heidnischen Historikern locutiones illas per longiorem ambitum periphrastice circumductas, orationesque summa arte concinnatas, fictas, ex sententia cujusque compositas ad libitumque dispositas, überlassen, und

lieber annales als eine historia schreiben. Da dieß in der Hauptsache auch von dem Unterschied der Annalen und Centurien gilt, so erhellt hieraus, daß er schon durch den Titel den hohen Vorzug, welchen sein Werk, in Gemäßheit seiner ganzen Anlage, in Beziehung auf historische Genauigkeit und Glaubwürdigkeit vor den magdeburger Centurien anzusprechen habe, bezeichnen wollte. Unter den einzelnen Gegenständen der Kirchengeschichte konnte dem katholischen Geschichtschreiber nichts wichtiger sein als die Geschichte des Papstthums, bei welcher er es sich zur Aufgabe machte: catholicae ecclesiae visibilem monarchiam a Christo Domino institutam, super Petrum fundatam, ac per ejus legitimos verosque successores, Romanos nimirum Pontifices, inviolate conservatam, religiose custoditam, neque unquam interruptam vel intermissam, sed perpetuo continuatam, semperque hujus mystici corporis Christi, quod est ecclesia, unum caput visibile, cui pareant membra cetera, esse cognitum et observatum, per singula tempora demonstrare. Hier war es vor allem, wo ihm auf der neuen Bahn, die er sich eröffnen wollte, jene Widersacher entgegen standen, welche, ab ecclesia catholica extorres, antiquorum res gestas se collecturos professi, nihil aliud conati sunt, nisi ut mendacia coacervantes aditum hunc nobis apertum obstruerent, et patentem viam regiam impedirent, et perinde ac si adversus veritatem junctis armis bellum jurassent, falsissima quaeque cumularunt omniaque immutarunt, ac prorsus inverterunt, nihil aliud molientes, quam novam turrim confusionis ad coelum, si fieri posset, contingentem, qua adversus Deum et sanctos ejus dimicarent, caeco perciti furore, construere. Von der Darstellung des Papstes, als des Antichrists, sagt er, es sei nicht anders, ac si quis imaginem regis alicujus e gemmis admirabili pulcritudine contextam rescindat, iisdemque gemmis monstri alicujus aspectum deformissimum fingere conatus fuerit et adhuc impudenter affirmare praesumserit, hanc ipsam, quod ex iisdem gemmis sit opus compositum, esse pristinam illam

nobilissimam regis imaginem: eodem sane modo iidem pulcherrimam ecclesiae faciem, non habentem maculam neque rugam, labefactantes ac penitus destruentes ex iisdem scriptis, quibus speciosissima redditur, synagogam satanae ex ecclesia, ex Hierosolymis Babylonem, ac denique (quod horrendum est dicere) ex Christo reddiderunt Antichristum. Von diesem Theile des Werks und den in ihm zur Widerlegung der Gegner gewonnenen Resultaten mußte hauptsächlich das Lob gelten, das die Bewunderer der Annalen ihrem Verfasser zollten, wenn sie ihn als den fortissimus Christi athleta priesen, qui veluti alter Scipiades validissima hactenus fulmina in haereticorum castra contorsisset strageque immensa edita, ac centuriis Satanae, e portis inferi in detrimentum ecclesiae productis, gloriose profligatis et conculcatis, formidine nominis sui passim omnia complesset [1]). Mit derselben Taktik, mit welcher Baronius in der Einleitung seine protestantischen Gegner so viel möglich ignorirt und sie keiner namentlichen Erwähnung würdigt, läßt er sich in dem Werke selbst weit seltener als man erwarten sollte, auf eine speciellere Berücksichtigung der Centurien und ihrer Behauptungen ein, die Polemik ist ihm scheinbar bloße Nebensache, nur die Objektivität der Thatsachen, die Urkundlichkeit der Quellen, die Ausführlichkeit und Reichhaltigkeit der Darstellung, in welcher gleichsam die Geschichte selbst ihren Schleier vor uns zu enthüllen und uns mit aller Unbefangenheit in ihr Innerstes sehen lassen zu wollen scheint, die ganze Masse des Gegebenen soll den unmittelbaren Beweis davon geben, daß es sich mit allem und jedem wirklich so verhält, wie hier erzählt wird. Wie könnte es in einer Kirche, wie die römische ist, eine andere als urkundlich beglaubigte Geschichte geben! Wie schon bei den alten Römern von Urbeginn der Stadt an die pontifices mit der Abfassung von Annalen beauftragt waren, so hat die christ-

1) Vgl. die dem ersten Bande voranstehenden Parentalia Justi Baronii Vetera Castrensis Theologi u. s. w. in obitum Caesaris Baronii.

liche Kirche es noch weit weniger an derselben Sorgfalt fehlen lassen. Beinahe gleichzeitig mit dem Ursprung der römischen Kirche hat, wie Baronius in dem vor dem zweiten Bande an den Papst gerichteten Zueignungsschreiben behauptet, der h. Clemens, als summus christianae religionis antistes, sieben Notare, welchen nachher ebenso viele Subdiakonen beigegeben wurden, für denselben Beruf erwählt. Quae omnia diligentissime scripta atque recognita a romano Pontifice, singula pariter exactissime disquirente, in publicis ecclesiae tabellariis condebantur. Wenn auch diese so sorgfältig gesammelten und aufbewahrten Urkunden in dem großen Brande, in welchem sie unter Diokletian mit den heiligen Schriften verbrannt wurden, zu Grunde gegangen seien, so seien doch immer noch Ueberreste vorhanden, die durch den Fleiß der Geschichtsforscher an's Licht gebracht werden können. Wie sollte man also einem Geschichtschreiber nicht glauben, welcher nach solchen Quellen alles Geschehene so genau von Jahr zu Jahr zu erzählen weiß! Je unparteiischer und freier von dem polemischen Interesse, das die protestantischen Geschichtschreiber so offen und derb zur Schau tragen, der katholische nur den reinen urkundlichen Referenten zu machen scheint, um so mehr gewinnt er dadurch den Vortheil, auf den Glauben seiner Leser auch da rechnen zu dürfen, wo seine Geschichte nur dem Interesse der römischen Bischöfe dient, und auf Quellen beruht, deren Glaubwürdigkeit durch die protestantische Kritik mehr als zweifelhaft geworden ist. Er will, wo er schweigt oder spricht, nur die Geschichte von sich zeugen lassen, und je genauer alles Einzelne nach Jahren verzeichnet wird, um so weniger ist in die Richtigkeit der Angaben ein Zweifel zu setzen. Es ist nur thatsächliche Wahrheit, wenn zum Jahr 44 berichtet wird, daß Petrus, nachdem er zuvor sieben Jahre Bischof in Antiochien gewesen war, in diesem Jahr nach Rom gekommen sei, seinen Episcopat dahin verlegt, und ihn fünfundzwanzig Jahre in der römischen Kirche verwaltet habe. Die von den Centuriatoren verworfenen Dekretalen der ältesten Päpste werden ohnedieß am ge-

hörigen Orte aufgeführt, der Hauptgrund der Protestanten gegen ihre Aechtheit spricht gerade für ihr Alter, der römische Bischof war ja von Anfang an der episcopus universalis ecclesiae. Doch gibt es auch nach Baronius Urkunden, welche, so günstig sie für die römische Kirche lauten, doch nicht für ächt und unverfälscht gehalten werden können. Dieß ist selbst bei der berühmten donatio Constantini der Fall, welcher auch Baronius keinen Glauben schenken will, aber freilich aus einem ganz andern Grunde als die Protestanten. Obgleich nemlich Constantin's Freigebigkeit und Ergebenheit gegen die römische Kirche, in welcher er den Mittelpunkt der ganzen christlichen Religion anerkannte, nichts zu wünschen übrig gelassen habe, und obgleich die fränkischen Könige der römischen Kirche nur zurückgegeben haben, was sie zuvor schon hatte, so wäre es doch gegen die Würde der römischen Kirche, wenn sie humano jure hätte, was sie divino hat, und einem Menschen verdanken sollte, was ihr schon in Petrus von Gott und Christus verliehen worden ist. Baronius vermuthet daher, daß die Griechen, wie sie auch sonst immer mißgünstig gegen die Privilegien der römischen Kirche waren, hier einen Betrug gespielt haben, das bekannte: timeo Danaos et dona ferentes, finde auch hier seine Anwendung, der Diakonus Johannes habe, indem er sich an das von den Griechen verfälschte Donations-Edikt hielt, den gerechten Besitz mehr zweifelhaft gemacht als bewiesen. Die Dogmatik der römischen Kirche ist es, aus welcher in letzter Beziehung immer wieder die Grundsätze der historischen Kritik genommen werden. Was in den Urkunden gegen das Interesse der römischen Kirche lautet, haben entweder die Griechen oder die Ketzer verschuldet. Es ist a priori unmöglich, daß je ein Papst als Häretiker verdammt worden ist. Wie kann daher der Name des Papsts Honorius in den Akten der sechsten ökumenischen Synode unter denen stehen, welche damals als Anhänger der monotheletischen Irrlehre verdammt worden sind, wie kann selbst der römische Bischof Leo II. in einem Schreiben an den Kaiser die Verdammung seines Vor-

gängers bezeugt haben? Es ist somit nichts gewisser, als daß nur Betrüger den Namen des Papstes Honorius überall, wo er in einem solchen Zusammenhang genannt wird, beigesetzt haben. Solche Behauptungen konnten um so zuversichtlicher aufgestellt werden, je öfter er auch Gelegenheit hatte, an auffallenden Beispielen zu zeigen, wie wenig die historische Wahrheit auf der Seite der Gegner sei. In solchen Fällen unterließ er es auch nicht, mit schneidendem Hohn sein historisches Recht gegen die Neuerer geltend zu machen; wie namentlich in Betreff des Kaisers Phokas und der Päpstin Johanna. Sagacissimi novatores, sagt er zum Jahr 606. IV., quorum praecipuus est ille conatus, ut ad labefactandum ecclesiae romanae primatum comportent undique machinas, simulac invenerunt, a Phoca Imp. romanae ecclesiae tributum esse primatum, quos putas ipsos plausibus accepisse sententiam, eamque acclamationibus celebrasse et declamationibus exaggerasse, nimirum, quod ejus super omnes ecclesias praerogativa sit tyrannice usurpata, a tyranno concessa, a Phoca scilicet Imperatore primitus impertita Bonifacio tertio hujus nominis ecclesiae romanae Pontifici! Was Phokas der römischen Kirche erwiesen habe, sei nur die Erklärung, daß der Bischof von Konstantinopel den der römischen Kirche gebührenden Titel eines ökumenischen mit Unrecht sich anmaße. Wie lächerlich jene Behauptung sei, wissen alle, welche ab adventu Domini usque ad Phocam elapsos annos singillatim in Annalibus recensuerint, atque viderint, vix aliquem percurrere annum, quo non eluceat ecclesiae romanae primatus, adeo ut facilius sit negare non lucere solem, vel ignem non calefacere, quam ejusmodi fulgentis veritatis sparsos ubique radios obscurare. Ebenso ist er sich aufs lebhafteste bewußt, daß das Recht nur auf seiner Seite ist, wenn er die Erzählung von der Päpstin Johanna für eine bloße Fabel erklärt, und es erscheint ihm nur beklagenswerth, wenn die streitsüchtigen Neuerer sich die vergebliche Mühe geben, sie zum Nachtheil der römischen Kirche auszubeuten, da ja selbst in dem Fall, wenn sie

wahr wäre, daraus nur folgen würde, daß der römische Stuhl, wie ja auch sonst öfters geschehen, ein paar Jahre vakant gewesen sei, niemand könne doch so thöricht sein, zu behaupten, im Widerspruch mit allen kirchlichen Gesetzen, potuisse feminam re vera esse Pontificem maximum. Im sichtbaren Bewußtsein seiner guten Sache und mit tiefer Verachtung der kürzlich erschienenen anonymen Schutzschriften für Heinrich IV., diesen perditissimus homo, welcher in der cloaca sordium jam oblivione sepultus sein sollte, will er einzig nur mit der Auktorität der thatsächlich beglaubigten Geschichte alle gegen Gregor VII. vorgebrachten Lügen und Verläumdungen widerlegen, und hält es daher auch für völlig überflüssig, über die berüchtigte Scene zu Canossa, welche das nationale und religiöse Selbstbewußtsein der Protestanten auf gleiche Weise empörte, etwas Anderes beizufügen, als die einfache Bemerkung, es sei eine Lüge, wenn man behaupte, Heinrich habe die Buße und Absolution nicht freiwillig nachgesucht, sondern sei nur vom Papst dazu gezwungen worden. So gibt es überhaupt keinen hervorragenden Punkt der Geschichte, auf welchem nicht der durch das Ganze sich hindurchziehende Gegensatz der beiden Standpunkte seinen bestimmteren Ausdruck fände. Wie merkwürdig ist in dieser Beziehung auch noch der Contrast der ebenso schweren und prüfungsreichen als göttlich großen und vorsehungsvollen Erfahrungen, die das Papstthum ebenso gut durchzumachen hatte, wie der Protestantismus. Der letztere rühmt es als einen besondern Beweis der über der christlichen Kirche wachenden Gnade, daß es auch in den dunkelsten Zeiten immer noch Einige gab, die das Wort des Evangeliums in seiner Reinheit in sich bewahrten und den wahren Glauben nicht völlig erlöschen ließen; diese Zeugen der Wahrheit sind die Stützpunkte, durch welche Gott seiner Kirche immer wieder aufhalf. Auch das Papstthum hatte solche Gefahren zu bestehen, in welchen es nur durch eine besondere Gunst der göttlichen Vorsehung sich hindurchschlagen konnte. „Wie war es", ruft Baronius in dem Zueignungsschreiben vor dem sechsten Bande Clemens VIII. in's

Andenken zurück, in jenen „deploratissima tempora, quibus inter alia illud etiam accidit infelicissimum, quod nullus omnino toto orbe christiano catholicus princeps extaret, sed cuncti reges et imperatores haeresibus tenerentur impliciti, et cum Italia ipsa Roma romanaque ecclesia sub gothico et ariano gladio ingemiscerent. Ganz unverhofft erweckte damals Gott sich einen zweiten David, einen treuen Knecht nach seinem Herzen, den König der Franken, einen Bekenner und eifrigen Verfechter der katholischen Religion, den allerchristlichsten Chlodwig, der nicht nur das katholische Christenthum bei den Franken gründete, sondern auch vor seinem Tode durch die goldene Krone, die er dem Apostelfürsten schickte, auf eine so ausgezeichnet fromme Weise bekannte, daß er von keinem andern sichtbaren Haupt der ganzen Kirche wisse." So geht hier wie dort, wenn es am schlimmsten steht, ein neuer Stern des Heils auf. Dieselben Zeiten, in welchen der Protestant die ganze Schändlichkeit und Verworfenheit des Papstthums an den Tag kommen sieht, geben den Katholiken nur ein um so größeres Zeugniß von seiner Göttlichkeit. Man solle sich, sagt Baronius in der Einleitung zur Geschichte des zehnten Jahrhunderts, an dem Gräuel der Zerstörung nicht stoßen, der uns hier an der heiligen Stätte begegne. Daß die Kirche das Werk Gottes sei, werde jetzt, wie zuvor schon so oft, um so augenscheinlicher, cum in immensum scelerum excrescente diluvio eo penitus obrui videri potuisset, omni paene destituta remigio, navicula Petri, quae universae typum gerit ecclesiae, nisi custodita fuisset summa potentia promissionis Christi. Ceterum etsi interdum deforme valde turpeque contigerit opponi ecclesiae caput, tolerandum tamen fuit ipsi, quod non penitus amens fuit inventum, sed fide catholica sibi constans, Dei vero promissione supra caetera corporis membra provectum, non sine causa vel ratione, sed magno sui judicii libramento. Ut enim Deus significaret eandem suam ecclesiam nequaquam hominum esse figmentum, sed plane divinum inventum, oportuit ostendisse, eam nequaquam pravorum antisti-

tum opera perdi posse, et ad nihilum penitus redigi, sicut de aliis diversarum gentium regnis et bene statutis rebus publicis constat factum u. s. w. Immer bleibe den Frommen der Trost, daß, wenn auch Christus schlief, er in demselbe Schiffe schlief. Nur die gottlosen Neuerer, die von dem evangelischen Glauben, welchen sie bekennen, nichts wissen, verfallen, wenn sie das Schifflein Petri von den Wogen überfluthet sehen, in die Lästerung, daß Christus nicht in ihm sei [1]).

Mit einer in der Geschichte der Literatur seltenen Anstrengung und Ausdauer, und mit einem auf beiden Seiten gleich großen Aufwand von Gelehrsamkeit und Scharfsinn haben die beiden, auch in ihrem äußern Umfang einander so gleich stehenden, Werke ihre entgegengesetzte Ansicht im großartigsten Styl durchgeführt. Wie aber das eine nur die Antithese zu der These des andern ist, das eine ebenso dem Optimismus huldigt wie das andere dem Pessimismus, so kann über beide zusammen nur das Urtheil gefällt werden, daß beide auf einem gleich einseitigen Standpunkt des Parteigeistes und der dogmatisirenden Polemik stehen. Findet in dieser Beziehung ein Unterschied statt, so möchte kaum geläugnet werden können, daß der Vorwurf der Parteileidenschaft und einer von ihr abhängigen Geschichtsauffassung in noch höherem Grade die protestantischen Geschichtschreiber trifft, als den katholischen. Der letztere hat den Vortheil auf seiner Seite, daß er dem neuerungssüchtigen Streben der Gegner gegenüber es sich zur Aufgabe macht, die auf der ganzen Tradition der Vergangenheit beruhende und von der weit überwiegenden Mehrheit anerkannte Ansicht zu vertheidigen und aufrecht zu erhalten, während dagegen die Protestanten, so wenig auch an der principiellen Berechtigung ihres Standpunkts zu zweifeln ist, nur darauf auszugehen scheinen, die durchgreifendste Anwendung ihres Princips zu machen, und auf dem ganzen Gebiet der Geschichte so revolutionär und radikal auftreten, daß ihre Dar-

1) T. X. S. 647. vgl. 641. 679.

stellung auf so vielen Punkten nicht verfehlen kann, den Eindruck der extremsten Behauptung zu machen. Man bedenke nur, wie sehr in jedem, der von der Einseitigkeit des Parteiinteresses nicht so eingenommen ist, daß keine freiere Reflexion in ihm aufkommen kann, schon sein natürliches Wahrheitsgefühl gegen die Forderung sich sträuben muß, daß er in dem ganzen geschichtlichen Verlauf der christlichen Kirche nur die völligste Verkehrung in das Antichristenthum zu erblicken habe [1]). Und doch kann man, wenn man nur die Wahl hat, entweder mit dem Katholiken die von Anfang an schlechthin sich gleich bleibende Identität aller substanziellen Formen der Kirche zu behaupten, somit keine wesentliche Veränderung anzunehmen, oder nur eine solche, wie nach der Ansicht der Protestanten stattgefunden haben soll, wenigstens darin nur auf die Seite der letztern treten, daß, wenn es überhaupt eine geschichtliche Bewegung gibt, auch die Kirche in ihrem zeitlichen Verlauf wesentlich eine andere geworden sein muß, als sie in ihrem ersten Anfang war. Die Frage ist also nur, ob zwischen den beiden einander gegenüberstehenden extremen Behauptungen eine solche Vermittlung möglich ist, in welcher beide in ihrer Einseitigkeit sich aufheben, und durch ihre gegenseitige Negation über sich selbst hinausführen, ob es also ein geschichtliches Werden gibt, das auf der einen Seite weder ein blos scheinbares ist, noch auf der andern in der schlechthinigen Negation des an sich Seienden besteht, d. h. eine geschichtliche Entwicklung, welche zwar auch eine dem Begriff der Sache selbst immanente ist, aber nur eine solche, durch welche der Begriff in den verschiedenen, an sich in ihm enthaltenen, Momenten sich mit sich selbst vermittelt, um das, was er an sich ist, auch

1) Es findet hier dasselbe Argument seine Stelle, das Bellarmin so oft seinen dogmatischen Gegnern entgegenhält, wenn er, wie z. B. De missa 1, 23., so argumentirt: wäre das katholische Meßopfer ein Irrthum, so hätte die Kirche aufgehört, und Christus seine Braut und Erbschaft verloren, denn eine Kirche, die so viele Jahrhunderte der Abgötterei diente, kann nicht die Kirche Christi sein.

in der konkreten Wirklichkeit seines Daseins zu sein. Gibt es aber eine solche Entwicklung, so ist von selbst klar, daß nicht schon von Anfang an alles so gewesen sein kann, wie es erst in der Folge geworden ist, ebenso klar aber auch, daß die Vermittlung der beiden einander entgegenstehenden Ansichten, von welchen hier die Rede ist, auf der Seite nicht gesucht werden kann, auf welcher die ganze Grundanschauung wesentlich eben darin besteht, daß alles schon von Anfang an so war, wie es in der Folge erscheint. So gewiß die katholische Kirche von ihrem Traditionsdogma nichts nachlassen kann, so gewiß kann es auch keine andere Ansicht von der Geschichte der christlichen Kirche geben, als diejenige, für welche Baronius die klassische Auktorität ist. Er hat in seiner eigenen Kirche nicht blos Fortsetzer, sondern auch Kritiker seines historischen Werks gefunden, aber ihre Kritik richtete sich nur auf untergeordnete, insbesondere chronologische Fragen, welche, auch wenn sie wichtiger hätten werden können, wenigstens nicht weiter verfolgt wurden, sein Standpunkt im Ganzen wurde nie bestritten, und wenn auch Einzelne, wie namentlich die Geschichtschreiber der gallikanischen Kirche, den Grundsätzen derselben zufolge, eine mehr oder minder divergirende Richtung genommen haben, so gibt dagegen die neueste katholische Geschichtschreibung, so verschieden auch im Uebrigen die ganze Behandlungsweise sein mag, um so mehr den Beweis, daß die katholische Consequenz immer wieder auf den Punkt zurückführen muß, auf welchem schon Baronius stand, und auf welchem sie allein in ihrer Opposition gegen die protestantische beharren kann. Ist es also möglich, den ursprünglichen Gegensatz der katholischen und protestantischen Geschichtsanschauung zu durchbrechen, und ein freieres und weiteres Feld zu gewinnen, so kann es nur auf der protestantischen Seite geschehen, auf dieser aber liegt die Möglichkeit so nahe, daß sie sich nothwendig früher oder später verwirklichen muß. Denn welche innere Beziehung sollte es, um dieser Frage sogleich ihren konkretesten Ausdruck zu geben, auf das Prinzip des Protestantismus haben, daß man in der Geschichte des Papstthums nur

das Reich des Teufels und Antichrists immer weiter um sich greifen sieht? Ist diese Ansicht eine augenscheinlich parteiische, einseitige und falsche, so muß es auch einen Fortschritt geben, welcher über jene ursprüngliche protestantische Geschichtsanschauung hinausführt, es fragt sich daher, wie dieses geschehen ist, und es liegt demnach nur hier der Punkt, von welchem aus wir die vorliegende Frage weiter verfolgen können.

Die altprotestantische Geschichtsanschauung war der natürliche Ausfluß der Principien, auf welchen das System der altprotestantischen Dogmatik beruhte, sie mußte daher solange die herrschende bleiben, als dieses System selbst seine ungeschwächte Herrschaft und Auktorität behauptete. Auf die magdeburger Centurien folgte zunächst ein ziemlich langer Zeitraum, in welchem, obgleich es schon jetzt in einzelnen Theilen des kirchengeschichtlichen Gebiets nicht an hervorragenden und erfolgreichen Leistungen fehlte, doch wenigstens für die Kirchengeschichte im Großen und Allgemeinen nichts Erhebliches geschah. Ein Werk, wie die Centurien, war eine zu bedeutende literarische Erscheinung, als daß in derselben Kirche in so kurzer Zeit ein anderes mit gleichen Ansprüchen sich ihm zur Seite stellen konnte, man konnte zunächst nur darauf bedacht sein, den reichen historischen Inhalt, welcher in ihm niedergelegt war, in sich aufzunehmen und weiter zu verarbeiten, ihn in Auszügen und Compendien allgemein zugänglicher und für den historischen Unterricht brauchbarer zu machen. Damit begnügte man sich um so mehr, da die theologische Thätigkeit jener Periode vorzugsweise damit beschäftigt war, das dogmatische System in seinem Innern auszubauen und nach allen Seiten hin mit den Bollwerken zu umgeben, welche seine Vertheidigung gegen so viele gegnerische Parteien zu erfordern schien. In der langen Reihe der Streitigkeiten, welche von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts bis zum Ende des siebzehnten, immer wieder auf einem neuen Punkte sich entzündend, ununterbrochen fortdauerten, mußten zuletzt alle andern Bestrebungen von dem dogmatisch-polemischen Interesse verschlungen

werden. Je mehr aber in dieser blühendsten Periode der Polemik das dogmatische System immer zugleich nur an seiner eigenen Auflösung arbeitete, je sichtbarer, schon durch den Eckel und Ueberdruß an dem nie ermüdenden endlosen Streit, die Bande sich lockerten, die das religiöse Bewußtsein mit der orthodoxen Dogmatik und der Auktorität der Symbole verknüpften, und je geringer auch der Sache nach der Erfolg war, mit welchem die orthodoxe Parthei selbst schon den calixtinischen Synkretismus und die freiere Ansicht, die ihm zu Grunde lag, bekämpfte, um so mehr wurde dadurch auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte ein neuer Umschwung der Ansicht vorbereitet. War es der Spener'sche Pietismus, an dessen lebendigerem Christenthum die Starrheit der alten Dogmatik sich brach, um einer freieren, auf den innern Mittelpunkt des religiösen Lebens zurückgehenden Form des dogmatischen Bewußtseins Platz zu machen, so zeugt auch dieß von der Bedeutung der Spener'schen Epoche, daß sie kräftig genug war, auch auf dem Felde der Kirchengeschichte ein neues originelles Werk hervorzurufen. Alle Betrachtungen und Folgerungen, die sich aus der von Spener ausgegangenen Anregung in kirchenhistorischer Beziehung ergeben konnten, gestalteten sich in Gottfried Arnold zu einer neuen Gesammtanschauung, deren Charakteristisches er schon durch den Titel seines Werkes bezeichnete, wenn er es eine Kirchen- und Ketzerhistorie nannte [1]). Sie sollte, wie er ausdrücklich beisetzte, eine unparteiische sein, es gibt uns aber dieses Prädikat, je weniger es ihr Verfasser für überflüssig hielt, nur um so mehr einen neuen Beweis dafür, wie wenig man es auch damals noch vermochte, die Vergangenheit anders als im Reflexe der Gegenwart anzuschauen. Es tritt dieß so auffallend hervor, daß wir nur davon ausgehen können, um den richtigen Gesichtspunkt zu seiner Charakteristik und Beurtheilung zu gewinnen.

---

1) Unpartheiische Kirchen- und Ketzerhistorien vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688. Zürich im J. 1699.

Wie die Centuriatoren den Eindruck, welchen die katholische Kirche zur Zeit der Reformation und vor allem das Papstthum, als die Quelle aller Mißbräuche und Verderbnisse, auf sie machte, auf die ganze Geschichte der christlichen Kirche übertrugen, und von ihm durch alle Jahrhunderte hindurch, nur in schwächerem Grade je weiter sie sich von ihrem Ausgangspunkte entfernten, so erfüllt waren, daß sie erst auf dem Boden der apostolischen Kirche, mit deren Lehre sie die ihrige Eins wußten, sich völlig desselben entschlagen konnten, so war es auch bei Arnold. Auch bei ihm war es nicht das unmittelbare objektive Interesse an der Geschichte der christlichen Kirche, was ihn zu ihr führte und bei ihrer Darstellung leitete, sondern der abstoßende Widerwille, welchen die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit und nächsten Umgebung in ihm erzeugt hatten. Die Streitigkeiten und Verketzerungen, die das Lebenselement der orthodoxen Kirche waren, der Glaubenszwang, welchen sie mit ihrem dogmatischen Formalismus ausübte, so viele unerfreuliche Erscheinungen, die ihm die Folge hievon zu sein schienen, alles dieß hatte bei ihm, wie bei Spener und dessen Anhängern, nur die Ueberzeugung bewirkt, daß das wahre Christenthum überhaupt nicht in Dogmen und Symbolen bestehe, sondern nur in Buße und Bekehrung, in Glauben und Liebe, in allem demjenigen, wodurch es im Innern des Menschen und in seinem ganzen Leben in seiner praktischen Wirksamkeit sich erweist. Je mehr man streitet und disputirt, je größeres Gewicht man auf dogmatische Formeln und Bestimmungen, und auf die Auktorität der Symbole legt, und nach diesem Maaßstab alles beurtheilen zu müssen glaubt, um so mehr kommt man dadurch nur von demjenigen ab, was die Hauptsache ist, dem lebendigen Christenthum des Wiedergebornen. Diese verkehrte Richtung hat schon sehr früh in der evangelischen Kirche überhand genommen, und selbst Luther ist von der Schuld nicht freizusprechen, dazu mitgewirkt zu haben. Es sei zwar wahr, sagt Arnold [1]), daß gleich in den ersten Jah=

1) In der Ausgabe Schaffhausen 1740. Th. 1. S. 665.

ren der Reformation eine große Bewegung und Veränderung der Herzen in unzähligen Menschen sowohl in Sachsen und an andern Orten, als in der Schweiz, da Zwinglius lehrte, vorgegangen, indem freilich bei Vielen noch die erste Liebe war, die nicht nur von ihr selbst kräftig und hitzig, sondern auch durch das Feuer der Trübsal trefflich gefeget und unterhalten war. Aber nach eingetretener Ruhe und Sicherheit habe es sich bald geändert, nicht anders als es auch in der ersten Kirche ging; denn damals standen sie noch alle, Lutherus, Zwinglius und die Uebrigen vor Einen Mann gegen den Papst, hatten auch reinere Absichten und es blieben noch die Aergernisse des Gezänks und auch andere bösen Affekte zurück, daher ungleich mehr Segen gespüret wurde. Aber schon bei Luther war dieß die große Schattenseite, daß die edle Bescheidenheit und Demuth, mit welcher er anfangs auftrat und auf die wahre aus der Gnade und Vereinigung mit Christus fließende Heiligung drang, von der natürlichen Heftigkeit seines feurigen Gemüths immer mehr zurückgedrängt wurde, er überschritt in Reden und Handlungen das rechte Maaß, gab seinen Widersachern dadurch vielfachen Anlaß zu ungünstigen Urtheilen, und was noch schlimmer war, so viele seiner Anhänger wollten darin ihm lieber nachfolgen, als in seinen Tugenden oder in der Sanftmuth und Liebe Christi. So nahm jene unselige Streitsucht, die so großes Unheil in der evangelischen Kirche stiftete, schon mit Luther ihren Anfang, und statt daß man die Veränderung des Lebens zur Hauptsache machte, war man mit dem bloßen Wissen, dem Buchstaben-Bekennen und Schwatzen, oder mit dem bloßen Schelten auf die Papisten zufrieden. Einen noch weit größeren Antheil an der so traurigen Wendung, welche die Sache der Reformation in so kurzer Zeit nahm, schreibt Arnold dem Melanchthon zu. Er habe, behauptet Arnold [1]), mehr Finsterniß und Irrthümer in die Theologie gebracht, als Licht und Kraft, indem

1) A. a. O. S. 702 f.

er der verderbten Vernunft einen offenen Weg bahnte, die Einfalt der christlichen Lehre zu unterdrücken und durch das schwülstige disputirsüchtige Spekuliren die Wahrheit zu verkehren. Wenn man, wie Melanchthon meine, kein Ausleger der christlichen Lehre sein könne, ohne eine literale Erudition, die nicht allein eine Zierde der christlichen Kirche sein, sondern auch der Lehre selbst Licht geben solle, so müsse es auch den Aposteln noch an Licht gefehlt haben. Dem Melanchthon und seiner spitzigen Vernunft habe man den Anfang der systematischen Theologie unter den Lutheranern und Reformirten zu danken. Ausdrücklich habe er sich dabei auf die Exempel des Johannes Damascenus und des Salbaders Petrus Lombardus berufen, die die Schultheologie in der Zeit des größten Verfalls und der gräulichsten Finsterniß angefangen haben, durch seine Vorliebe für Aristoteles und dessen Methode Menschensatzungen, eigene Meinungen und Vernunftschlüsse eingeführt und in wenigen Jahren in Wittenberg das wieder zum Vorschein gebracht, über dessen Untergang man sich kaum zuvor sosehr gefreut habe, die Schultheologie. Diese falschberühmte Kunst habe man zuerst mit den von Melanchthon gebrauchten Scheingründen den Leuten angepriesen, hierauf der Obrigkeit empfohlen, und durch die Befehle derselben auferlegt. So sei man nicht nur geneigt gewesen, sondern auch gezwungen worden, Menschenlehren zu folgen, und sie sich zur Richtschnur zu nehmen, wie die Geschichte der symbolischen Bücher zeige. Die aberglaubische Hochhaltung der Menschen sei bei Vielen so weit gegangen, daß sie recht einen Abgott aus Philippus und seiner Kunsttheologie gemacht haben, und es könne nicht genug beklagt werden, welches Unheil für die Kirche aus diesem abgöttischen und mehr als papistischen Sinn hervorgegangen sei. Dasselbe Uebel, das Arnold schon an Luther und Melanchthon beklagt, sieht er in der folgenden Zeit nur in immer größerem Umfang und in unendlich mannigfaltigeren Formen um sich greifen und bis zum Uebermaaß sich steigern. Seine ganze Darstellung der beiden Jahrhunderte seit der Reformation, welche

seine Kirchengeschichte noch in sich begreift, gibt nur die Belege zu der immer wiederkehrenden allgemeinen Klage, daß der Zustand der Kirche immer schlimmer und trauriger geworden sei, und je specieller seine Geschichte wird, je mehr sie seiner eigenen Zeit sich nähert, um so abstoßender und niederschlagender wird der von allen Seiten aus einer solchen Masse von Einzelnheiten sich aufdringende Eindruck. Und doch kann auch ihm in dem so weit sich verbreitenden Dunkel der göttliche Lichtstrahl, ohne welchen die christliche Kirche nicht bestehen kann, nicht völlig erloschen sein. So schlimm es auch mit der christlichen Kirche stehen mag, es muß doch immer noch solche geben, in welchen das wahre lebendige Christenthum fortlebt. Alle jene Uebel und Verderbnisse, aus welchen er ein so düsteres Gemälde entwirft, machen nur die Schattenseite zu einer auch bei ihm nicht fehlenden Lichtseite aus. Es fragt sich daher nur, wo wir sie zu suchen haben, wo sie aber auch sein mag, alles, was auf diese Seite gehören mag, ist nur ein in der Finsterniß leuchtendes Licht, und wir haben demnach auch hier noch denselben Gegensatz einer dualistischen Weltbetrachtung vor uns, in welchen die Centuriatoren die ganze Geschichte der christlichen Kirche hineingestellt haben.

Die Ansicht Arnold's von der Kirche der Gegenwart, in welcher er lebte, muß man vor allem kennen, um seine Geschichtsanschauung überhaupt richtig aufzufassen. Sie beruht auf der Voraussetzung, daß es, wie es damals war, so auch von jeher in der Kirche gewesen sei. Er selbst hat diese allgemeine Ansicht zwar nur gelegentlich, aber sehr bezeichnend in den Worten ausgesprochen: es sind andere Personen und doch einerlei Aufzüge [1]). Wie sehr er in diesem Gedanken lebte, zeigt die nähere Betrachtung seines historischen Werkes deutlich genug. Da nun die kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart, in welcher er die Früchte, die die Reformation für das praktische Christenthum getragen haben sollte,

1) A. a. O. S. 359.

in so hohem Grade vermissen mußte, ihn mit den trübsten Eindrücken erfüllt hatten, so konnte ihm auch die Kirche der Vergangenheit in keinem andern Licht erscheinen. Es ist überall derselbe Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, dieselben Ursachen, welche zu seiner Zeit der lebendigen Wirksamkeit des göttlichen Worts so hemmend im Wege standen, haben von Anfang an auf dieselbe Weise gewirkt und den Zustand der Kirche immer mehr verschlimmert. Auch er konnte daher in der Geschichte der christlichen Kirche nur eine immer mehr überhand nehmende Verdunklung erblicken und traf hierin mit der Ansicht der Centuriatoren zusammen, er weicht aber darin von ihnen ab, daß ihm nicht ebenso der Papst als Antichrist die persönliche Erscheinung des die Kirche beherrschenden finstern Prinzips war. Auch ihm ist zwar das satanische und antichristliche Papstthum, mit welchem es immer ärger wurde, seit der Tyrann und Bluthund Phokas den zum offenbaren Antichrist gerechneten Bonifazius III. zum Haupt aller Gemeinden erklärt hatte, der größte Gräuel der Christenheit, aber der Papst hat bei ihm nicht dieselbe konkrete und specifische Bedeutung, wie bei den Centuriatoren. Dieselbe Schuld, die auf dem Papst liegt, trifft ebenso prinzipiell die papstenzende Clerisei, Papst und Clerisei gehören immer zusammen, wenn man daher alles, wodurch die Kirche in's Arge verkehrt worden ist, als den immer sichtbarer hervortretenden Antichrist betrachtet, so datirt sich dieses Antichristenthum nicht erst von den Anfängen des Papstthums, sondern schon von der ersten hierarchischen Gestaltung der Kirche und allem, was mit ihr zusammenhängt [1]). Es ist auch dieß ein nicht unwichtiger Differenzpunkt der beiden Geschichtswerke. Wir haben in den Centurien, da sie nicht so weit herabgehen, keine Darstellung der Reforma-

---

1) Vgl. a. a. O. S. 323: Man muß auch nicht immer bei Betrachtung des Verfalls in der Christenheit auf den Papst allein alles schieben, weil die Historien insgemein genugsam bekräftigen, daß die übrige Clerisei ebenso wenig getaugt habe.

tionsperiode und der auf sie folgenden Zeit, wie bei Arnold. Daß aber auch den Centuriatoren so wenig als Arnold und andern Protestanten, deren Zeugnisse bei Arnold in großer Zahl gesammelt sind, der sittlich religiöse Zustand der evangelischen Kirche ihrer Zeit in einem sehr günstigen Lichte sich zeigte, lassen ihre gelegentlichen Aeusserungen nicht bezweifeln. Man vergleiche hierüber nur die Vorrede, mit welcher Flacius, Wigand und Judex im Jahre 1562 ihre fünfte Centurie eröffneten. Sie brechen, im Hinblick auf die evangelische Kirche ihrer Zeit, in die Klage aus: quali, pro dolor! et quam horrenda ingratitudine nos homines ista ingentia omnipotentis Dei beneficia excipimus? Quam enim tetra peccata, scelera, flagitia in orbe christiano simul inundant? Cohorrescimus sane ista referre. Sie wollen nur Einiges kurz berühren. Wenn es auch jetzt noch da und dort zerstreute Lehrer der Kirche gebe, die sich an das lautere Wort Gottes halten, so werden sie von ihren eigenen Mitbrüdern verspottet und angefeindet. Noch ruhen jene abscheulichen Sünden nicht, welche zur Zeit des Interim durch Hinneigung zum Antichrist begangen worden seien. Nachgegeben habe man im Artikel vom freien Willen zu Gunsten der Papisten, nachgegeben, daß wir principaliter durch den Glauben gerechtfertigt werden, man wolle über die Partikel sola vor den Genossen des Antichrists nicht streiten, nachgegeben, daß gute Werke zur Seligkeit oder Gerechtigkeit nothwendig seien, nachgegeben, daß in den Ceremonien die leibhaftige Larve des Antichrists anzunehmen sei u. s. w. So tief beklagen also auch die Centuriatoren den Zustand der Kirche ihrer Zeit, aber der Hauptgegenstand ihrer Klage ist doch nur, daß man den reinen lutherischen Lehrbegriff nicht treu genug festgehalten und sich wieder zum Dogma der katholischen Kirche hingeneigt habe, während Arnold den Grund des Uebels weit tiefer, nicht in dieser oder jener dogmatischen Richtung, sondern überhaupt in dem herrschenden Dogmatismus und dem mit ihm so eng verbundenen hierarchischen Interesse erkennt, und unstreitig ist die letztere Ansicht die richtigere und consequen-

tere. Ist das Papstthum selbst nur die Consequenz des Katholicismus, der Schlußpunkt des sich aus sich selbst entwickelnden hierarchischen Systems, so ist es äußerlich und oberflächlich, bei der Untersuchung der Ursachen des Verfalls der Kirche bei dem Papstthum stehen zu bleiben, und die Päpste für alles, was in der Kirche zu tadeln ist, verantwortlich zu machen. Es läßt sich daher auch, wenn in der Kirche vor der Reformation alles so ausschließlich am Papstthum hängt, wie die Centuriatoren es darstellen, nicht genügend erklären, wie gleichwohl die evangelische Kirche, nachdem sie von dem Papstthum sich losgesagt hatte, in einen ganz ähnlichen Zustand, wie der frühere war, so schnell wieder zurücksinken konnte. Weisen uns dieselben Erscheinungen auf dieselben Ursachen zurück, so muß der geschichtliche Zusammenhang tiefer erforscht werden, und es ist als ein Verdienst Arnolds anzuerkennen, daß er von diesem Gesichtspunkt aus auf den allgemeineren, über die Päpste zurückliegenden Grund solcher Erscheinungen des kirchlichen Lebens zurückzugehen wußte. Es ist in dieser Hinsicht nicht ohne Interesse, an einigen Beispielen zu sehen, welchen Einfluß dieß auf seine Darstellung in Vergleichung mit der der Centurien hatte. In den der Reformation zunächst und in weiterer Reihe vorangehenden Jahrhunderten stimmt seine Auffassung der Hauptmomente der Geschichte im Wesentlichen mit der der Centuriatoren überein, doch modificirt sich auch schon dabei sein Urtheil in mancher Beziehung, und zwar immer so, daß es noch schärfer und schneidender lautet, als das seiner Vorgänger. Wie ganz anders mußte das gemeint sein, was er an der Scholastik zu tadeln hatte, als was Theologen ihr zum Vorwurf machten, welche selbst schon im Begriff waren, denselben scholastischen Formalismus in ihr System einzuführen, und „aus dem stinkenden Brunnen zu schöpfen, aus welchem die meisten ihrer Termini und Meinungen floßen?“ 1) Jedes Wort, das er über die Scholastik sagt, zeugt von dem tiefen Haß und In-

1) A. a. O. S. 372. 389. 401.

grimm, welchen er gegen sie als die Quelle der Schultheologie hegte. Bei Heinrich IV. und Gregor VII. stellt auch er sich auf die Seite des erstern, aber noch weit mehr als über die vom Papst ihm zugefügte Schmach ärgert er sich über die Frechheit, mit welcher die Pfaffen dem guten Kaiser die allergräulichsten Schandthaten nachgesagt haben, und es ist ihm eben daraus gewiß, daß etwas Gutes an ihm müsse gewesen sein, und er ein ungeheuchelt rechtschaffen Gemüth gehabt habe, weil ihn die schändlichen Pfaffen und Heuchler nicht leiden konnten [1]). In Betreff der Päpstin Johanna ist ihm die Sache wegen so vieler Zeugen auch aus dem Grunde um so weniger zweifelhaft, weil man sich den damaligen Zustand nicht thöricht, gottlos und verkehrt genug denken könne, und sich beinahe nur darüber wundern möchte, daß es nicht noch ärger zugegangen [2]). Ueber Bonifazius, den Apostel der Deutschen, welchen auch die Centuriatoren den größten Schmeichler der Päpste nennen, dem es nur darum zu thun gewesen sei, das Reich des Antichrists zu vergrößern und papistischen Aberglauben nach Deutschland zu verpflanzen, spricht er sein Endurtheil noch weit nachdrücklicher dahin aus, daß ihn jeder Verständige nur für einen rechten antichristlichen Pfaffen halten könne, und für ein Glied des Thiers in der Offenbarung Johannis [3]). Auf diese Weise drückt sich überhaupt, wie schon aus diesen Beispielen zu sehen ist, in seinem geschichtlichen Urtheil, je schärfer und durchgreifender es ist, nur um so mehr die Eigenthümlichkeit des Standpunkts aus, auf welchem er steht. Was ihn noch bitterer und schneidender macht, als selbst die Centuriatoren sind, hat darin seinen Grund, daß er in allem, was von den Machthabern der Kirche geschieht, welchen Namen sie auch haben mögen, „vom Papst und seinem Anhang, oder, wie wir reden, dem Ministerium“ [4]), dieselbe hierarchische Gewalt und Auf-

1) A. a. O. S. 345.
2) A. a. O. S. 324.
3) A. a. O. S. 308.
4) A. a. O. S. 309.

torität vor sich sah, die ihm in seiner unmittelbaren Umgebung der größte Gräuel und Abscheu war. Wie schon in dieser Beziehung eine Differenz zwischen ihm und den Centuriatoren stattfindet, so entfernt er sich in einem immer größeren Abstand von ihnen, je weiter wir mit ihm in die apostolische Zeit zurückgehen. Kirchenlehrer, in deren Anerkennung und hoher Bewunderung die Centuriatoren mit der katholischen Kirche noch ganz einverstanden sind, erhalten von ihm nur ein sehr beschränktes und zweideutiges Lob. Selbst Athanasius ist nach seiner Meinung weder von großen Irrthümern noch andern Gebrechen frei gewesen, er dient ihm vielmehr zum Beweis davon, wie bedenklich der Ruhm der Reinheit der Lehre, um von der Reinheit und Heiligkeit des Lebens nichts zu sagen, so oft auch bei den gepriesensten Lehrern sei. Eine Zeit, in welcher über Dogmen so viel gestritten und verhandelt wurde, ist gar zu wenig nach seinem Sinn. Er nimmt an der nicäischen Synode und ihrer Homousie großen Anstoß, sie führte nur eine neu erfundene nicht schriftmäßige Glaubensformel ein, um an ihr die Ketzer besser zu unterscheiden, und knüpfte das Christenthum, den rechten Glauben und das Werk der Seligkeit an das äußerliche Nachsprechen solcher Formeln, selbst eines einzigen Worts. Es ist schon die Zeit, in welcher die Clerisei mit aller ihrer Macht, ihren Ansprüchen und Anmaßungen, ihrem verkehrten und gottlosen Wesen sich geltend macht; wie es äußerlich schlecht genug um die Christen steht, ist innerlich alles an Glauben und Liebe verdorben, je mehr auf äußerliche Scheintugenden und Werke aller Werth gelegt wird, um so weniger kann man die Heuchler von den wahren Christen unterscheiden, die Christen sind schon fast in allem in das gerade Gegentheil dessen verfallen, was die vorigen Zeiten noch Löbliches gehabt haben [1]). Die Hauptschuld an dem in jener Epoche so mächtig einreißenden Verderben trägt Constantin, von dessen einst mit allen Tugenden und Verdiensten so herrlich geschmückten Ehren-

1) A. a. O. S. 187 f.

tranz Arnold die letzten Zweige, die ihm auch die Centuriatoren noch gelassen haben, schonungslos vollends abreißt. Constantin's Christenthum ist ihm eine höchst zweideutige Sache, er zweifelt sogar, ob er auch nur getauft worden sei, überall blicke aus ihm noch so viel Heidnisches hervor, was ihm Gutes nachgerühmt worden sei, verdanke er nur seiner schwachen Ergebenheit gegen die schmeichlerische und heuchlerische Clerisei. So elend sei es schon zu Anfang des vierten Jahrhunderts um das Christenthum gestanden, daß es hernach bei dem völligen Einbruch der weltlichen Eitelkeiten nur noch weit schlimmer werden konnte. Die erfahrensten Scribenten bekennen, daß von der Apostel Zeiten an die Kirche niemals schwerer und grausamer geplaget worden, und zwar durch Gezänke, Disputiren, Uneinigkeit, Schmähen und Lästern. Der Satan sei damals ganz los und keineswegs gebunden gewesen. Die meisten und vornehmsten von der Clerisei seien schon in alle Gräuel vertieft gewesen, und haben ihren Ehr- und Geldgeitz und ihr wollüstiges, üppiges Leben überall ungescheut sehen lassen. Der Flor der Kirche habe nur darin bestanden, daß die Clerisei nach Gefallen über das arme Volk herrschte, und alle, die ihr im Wege standen, verketzerte und unterdrückte. "Inmittelst hatte der wahre thätige Glaube keine statt mehr und die Religion setzte man in gewissen Concepten und Terminis, die der Verstand gefasset, wie auch in äußerlichen Mundbekenntnissen und andern operibus operatis. Wer sich hierin nach der gemeinen Weise wohl richten konnte, und die schon festgesetzte Auktorität und Gewalt der Bischöfe nicht in Zweifel zog, der hieß orthodox, er mochte nun ein rechtschaffener Christ sein oder nicht. Wer aber ihre Sätze, Meinungen und Kunstwörter nicht alle in der Bibel finden, oder sonst ohne Ueberzeugung seines Gewissens vor genehm halten konnte, der mußte ein Ketzer heißen. Also gerieth der meiste Theil des Volkes in die äußerste Sicherheit und Ruchlosigkeit, daß es von Heiden oft wenig zu unterscheiden war" [1]).

1) A. a. O. S. 138. 159 f.

Ist es so von Jahrhundert zu Jahrhundert dasselbe abstoßende Bild, das dem forschenden Blick des Geschichtschreibers begegnet und ihn in immer weiterer Ferne das suchen heißt, was er zu finden wünscht, so kann sein frommes Gemüth zu dem Ruhepunkt seiner Befriedigung nur in der apostolischen Zeit und der zunächst auf sie folgenden gelangen. Hier war alles schon darum ganz anders, weil von allem demjenigen, was die Geschichte der folgenden Zeiten sosehr trübt und verdüstert, noch nichts vorhanden war. Arnold kann das sittlich religiöse Leben der Christen des ersten und zweiten Jahrhunderts nicht idealisch genug schildern. Es war bei ihnen nichts auf den Schein angelegt, es gab keinen Glaubenszwang, keine Macht und Auktorität der Clerisei, kein falsches Christenthum irgend einer Art, es war nur Glaube und Liebe, thätiges Christenthum, Friede und Einigkeit. Alles, was zu einem göttlichen Leben gehöre, sei keine bloße Dichtung, sondern finde sich wirklich in den noch vorhandenen schriftlichen Urkunden aus jener Zeit. Um auch einen Beleg für das mystische Leben in Gott zu haben, das er nach dem mystischen Zug seines Geistes auch in der Religiosität der ältesten Christen nicht vermissen kann, ist er sehr geneigt, die Schriften des Areopagiten Dionysius für ein ächtes Produkt des apostolischen Zeitalters zu halten. Die Gründe, mit welchen schon damals Dalläus die Unächtheit dieser Schriften bewiesen hatte, konnten ihm nicht unbekannt sein, aber der ganze Ausdruck und Styl schien ihm so vortrefflich und so voll göttlicher Liebesbezeugungen und Geheimnisse, daß er an der großen Gemeinschaft eines solchen, gleichsam in den Himmel aufgenommenen und aus göttlicher Liebe wie entzückten, Mannes mit Gott, somit auch an seinem apostolischen Alter nicht zweifeln konnte. In Betreff der Lehre der ältesten Christen bemerkt Arnold, man solle in den Schriften ihrer Lehrer nur nichts Systematisches suchen, weil den ersten Lehrern solche Einschränkungen des Geistes und des Glaubens nicht haben in den Sinn kommen können. Er will sich daher in seiner Darstellung der Lehre allein an die apostolischen Schriften

halten, ohne alle Anwendung der hergebrachten Terminologie, weil es keine lautere und unparteiische Darstellung der ersten und ältesten Theologie wäre, wenn das Aeltere sich verkehrter Weise nach dem Jüngern richten würde. Auch dadurch unterscheidet er sich sehr von den alles systematisirenden und vor allem schon den Lehrbegriff Jesu und der Apostel nach dem Fächerwerk ihrer theologischen Loci und Artikel registrirenden Centuriatoren. Das Dogma hat überhaupt für ihn so wenig dieselbe Wichtigkeit, daß er ihm nur in den beiden ersten Jahrhunderten, wo es noch am besten stand, so viel Aufmerksamkeit schenken zu dürfen glaubte.

Warum aber, müssen wir noch fragen, wollte Arnold seine Kirchengeschichte ausdrücklich auch als Ketzergeschichte angesehen wissen? In der Beantwortung dieser Frage schließt sich uns erst vollends der Blick in die innerste Conceptionsidee seines Werks auf. Zu seinem ursprünglichen Plan gehörte es, es vorzugsweise der Geschichte der Ketzer zu widmen. Derselbe abstoßende Eindruck, der ihn nöthigte, aus dem Streit und Gezänke, der Heuchelei und Gottlosigkeit der orthodoxen Kirche in den stillen Frieden und die lautere Einfalt der apostolischen Urzeit sich zu flüchten, trieb ihn auch auf die entgegengesetzte Seite hinüber, wo es nach der gewöhnlichen Ansicht nur Ketzer gab. Es leitete ihn dabei die einfache Reflexion, daß, wenn es mit der orthodoxen Kirche so steht, wie er überzeugt war, und zur Grundvoraussetzung seiner geschichtlichen Darstellung machte, auch ihr Urtheil über die, die sie als Ketzer verdammt, ebenso wenig ein wahres sein kann, als überhaupt in ihr das wahre Christenthum zu finden ist; ist sie die unwahre, in ihr Gegentheil verkehrte Kirche, so ist es nur consequent, gerade die für die wahren Christen zu halten, welche sie nur als unwahre gelten lassen will. So richtig es aber im Allgemeinen ist, daß wenn der ganze Standpunkt, auf welchen man sich stellt, ein wesentlich anderer ist, auch alles Einzelne, das in die Sphäre der Betrachtung gehört, in einem andern Licht erscheinen muß, so gewiß ist es als ein Grundmangel des Arnold'=

schen Werks anzusehen, daß seine Ansicht von den Ketzern eine blos a priori construirte ist. Das an sich berechtigte negative Urtheil, daß die Ketzer das nicht sein können, wofür die orthodoxe Kirche sie hält, weil die Voraussetzung, von welcher sie ausgeht, eine falsche ist, schlug ihm gar zu rasch in das positive um, daß sie in demselben Verhältniß gute Christen sein müssen, in welchem die Orthodoxen es nicht sind. Hatte er Recht, seine Ketzergeschichte insofern eine unparteiische zu nennen, als er das gewöhnliche Vorurtheil gegen die Ketzer nicht theilen und nicht voraus mit den Orthodoxen Partei gegen sie nehmen wollte, so wurde dagegen seine unparteiische Ketzergeschichte eine nicht minder parteiische dadurch, daß er es sich voraus zum Grundsatz machte, den Orthodoxen gegenüber sich auf die Seite der Ketzer zu stellen, und bei ihnen ebenso viel Gutes und Rühmliches zu finden, als die Orthodoxen Verwerfliches an ihnen sahen. Um die Ketzer zu rechtfertigen und sie mehr oder minder in ein günstiges Licht zu stellen, ist ihm schon dieß genug, daß sie Ketzer sind, weil sie ja sonst nicht verketzert worden wären, wenn sie nicht das gerade Gegentheil dessen gewesen wären, was die orthodoxe Kirche für das wahre Christenthum hielt. Dieses apriorische Verfahren gibt sich am deutlichsten aus den allgemeinen Anmerkungen zu erkennen, welche Arnold als leitenden Gesichtspunkt seiner Ketzergeschichte vorangestellt hat. Er stellt in ihnen eine lange Reihe von Fragen über die in Betreff der Ketzer möglichen Fälle auf, deren Beantwortung in folgenden Hauptsätzen besteht: Es sei nicht nur in den alten Zeiten, sondern auch unter Protestanten und Lutheranern Vieles, ja das Meiste bei dem Ketzermachen und Verdammen aus Affekt geschehen: durch die unbefugten Eiferer sei der Ketzername so gemein und verächtlich geworden, daß die Meisten sich ihn sogar zur Ehre rechneten: die verfallene Clerisei habe am meisten und heftigsten gegen das wahre innerliche Christenthum, dessen Bekenntniß und Uebung mit dem Ketzernamen getobt: bei der verkehrten Welt sei nichts leichter und schneller geschehen, als daß ein Un-

schuldiger in den Verdacht und die wirkliche Anklage der Ketzerei kam, man habe nur ein Wort fallen lassen dürfen, das nicht nach dem Sinn der Clerisei war, so sei der Ketzermantel schon fertig gewesen u. s. w. So wenig sich auch gegen die Wahrheit dieser Sätze im Allgemeinen einwenden läßt, so klar ist, daß ihre Anwendung nach der Beschaffenheit der einzelnen Fälle eine sehr verschiedene sein kann. Arnold will zwar, wie er versichert, sein Urtheil über die einzelnen Fälle nur auf die unpartheiische Erforschung der Quellen gründen, allein die allgemeine Ansicht, von welcher er ausgeht, hat einen zu sichtbar überwiegenden Einfluß, als daß wir sein Urtheil für ein unbefangenes halten könnten. Er ist gar zu oft der Sachwalter und Lobredner der Ketzer aus keinem andern Grunde, als aus Haß und Mißtrauen gegen die orthodoxe Kirche, er ist immer geneigt, alles, was den Ketzern schuldgegeben wurde, so viel möglich zu entschuldigen und wenn es nicht anders geschehen kann, wenigstens aus christlicher Liebe zum Besten zu kehren; es ist ja gewiß, daß zu allen Zeiten, wie noch jetzt, die besten Menschen verketzert worden sind, und man schon darum ein Ketzer war, weil man frei von den gemeinen Irrthümern nach eigener Einsicht die Wahrheit zu erforschen suchte. Wenn aber, muß man fragen, in demselben Verhältniß, in welchem die orthodoxe Kirche zu ihrer Herrschaft kam, Wahrheit und Irrthum auf die entgegengesetzte Seite zu stehen kamen, gab es denn nicht auch schon in der ältesten Kirche Ketzer, und so guten Grund man auch haben mag, die Ketzer gegen ungerechte Anklagen in Schutz zu nehmen, haben sie nicht auch so oft notorisch Falsches gelehrt, das mit Recht verworfen wird? Arnold kann weder das Eine noch das Andere in Abrede ziehen, er hilft sich aber in Ansehung des Letztern mit seinem dogmatischen Indifferentismus und was das Erstere betrifft, so fragt sich gleichfalls, was man damals als die Hauptsache betrachtete. Es ist allerdings schon in den ältesten Zeiten von Ketzern die Rede, was man aber an ihnen verwerflich fand, ist nicht sowohl das Abweichende ihrer Lehre als das Un=

sittliche ihres Lebens, und man muß sehr vorsichtig sein, alles, was von den ältesten Ketzern erzählt wird, für historisch wahr zu halten, da so Vieles erst von den spätern Schriftstellern ihnen schuldgegeben worden ist. In dieser Hinsicht findet sich bei Arnold manche treffende Bemerkung über die älteste Ketzergeschichte. Er unterscheidet die ältesten Quellen von den spätern, macht auf das Mangelhafte, Widersprechende und Verdächtige ihrer Angaben aufmerksam, und weiß namentlich die Ketzerberichte des Epiphanius nach Gebühr zu würdigen. Der Magier Simon, die Nikolaiten und Andere sind erst durch solche Uebertreibungen die Erzketzer geworden, wofür sie gewöhnlich gelten. Bei Häretikern, wie Valentin, Marcion u. a. ist er nicht blos so billig, sie nicht für so boshaft und ruchlos zu halten, wie sie geschildert werden, sondern gibt sogar zu, daß sie durch Nachdenken über die göttlichen Dinge auf ihre eigenthümlichen Meinungen gekommen seien, und in ihnen nur ihre wohlgemeinte Ueberzeugung vorgetragen haben. Selbst die Manichäer vertheidigt er gegen Manches, was sie nach der Behauptung ihrer Gegner gelehrt haben sollen, die ihren Sinn nicht richtig verstanden, und sie als Ketzer so schwarz als möglich zu machen suchten. In der Geschichte der großen Streitigkeiten des vierten und fünften Jahrhunderts sieht sich zwar Arnold zu der Erinnerung veranlaßt, daß die den Ketzern ertheilten Lobsprüche nur ihrer Frömmigkeit, nicht ihrer Lehre gelten, und er der göttlichen Wahrheit dadurch auf keine Weise zu nahe treten wolle, um so mehr aber glaubte er nach dieser Verwahrung die Schuld alles dessen, was er zu tadeln hat, nur auf der Seite der Orthodoxen finden zu dürfen, in ihrer Streit- und Verfolgungssucht und den schlechten Mitteln, deren sie sich gegen ihre Gegner zu bedienen pflegten. Wenn sie auch die an sich wahre Lehre vertheidigten, so waren doch auch diese Streitigkeiten ein bloßes Wortgezänk, und kein Ketzer hat das Glück gehabt, mit Lügen verschont zu bleiben. Nur solche Ketzer haben sich nicht in demselben Maaße eines milden Urtheils zu erfreuen, welche selbst Andere zu Ketzern

machten, und somit in ihrem eigenen Schicksal nur das gerechte Gericht Gottes erfuhren, wie Nestorius und Eutyches. Welches günstige Licht fällt dagegen selbst in dogmatischer Beziehung auf Pelagius, wenn er nur dadurch bewogen wurde, die Kräfte des freien Willens, wie dieß auch Andere vor ihm thaten, zu erheben, weil er in seinem ernsten Eifer für das wahre Christenthum an dem öffentlichen Aergerniß sich stieß, das die sogenannten Rechtglaubigen, namentlich die Lehrer, durch ihre offenbare Bosheit, Sicherheit und Heuchelei gaben, indem sie sich auf Gottes Gnade und ihre natürliche Schwachheit beriefen, um damit ihre Sünden zu bemänteln? Hätte man sich auf ein sittlich reines Leben stützen können, statt seine Worte zu verdrehen, ihn recht verstanden, und ihn nicht so feindselig behandelt, wie ganz anders wäre das Resultat gewesen! Es ist überflüssig, weitere Beispiele dieser Art anzuführen und zu zeigen, wie die Geschichte selbst in ihrem Verlauf dem Geschichtschreiber immer bereitwilliger entgegenkam, um ihn die von ihm übernommene Rolle eines allgemeinen Ketzerpatronats bis zu den jüngsten, die unter dem Drucke des jetzigen Ministerium, wie die alten unter dem des damaligen, zu leiden hatten, fortführen zu lassen.

Es ist dieß mit Einem Worte die mystisch-pietistische Geschichtsanschauung. Auch sie sieht, wie die altprotestantische, in der Geschichte nur Licht und Finsterniß, wenn aber dem orthodoxen Protestanten das in der Finsterniß leuchtende Licht solange noch nicht erloschen ist, als es eine Reihe von Zeugen der Wahrheit gibt, die an dem Artikel von der Rechtfertigung sola fide festhalten, so ist dieß dem Pietisten und Mystiker noch nicht genug, um aus der Betrachtung der Geschichte eine Befriedigung seines religiösen Bewußtseins zu gewinnen. Die Lehre von der Rechtfertigung ist ja auch ein dogmatischer Lehrsatz, ein Theil des orthodoxen Systems, auf welchem die Herrschaft in der Kirche beruht. Ueberall steht es mit dem wahren Christenthum besser als in der orthodoxen Kirche, die den Boden ihrer Existenz mit allen

Gräueln ihrer Streit- und Verfolgungssucht, ihres heuchlerischen Pharisäismus, ihrer Unsittlichkeit und Gottlosigkeit entweiht hat. Lieber geht man mit den Asceten und Mönchen in die Einöde, um, fern vom Geräusche der herrschenden Kirche, ein stilles beschauliches Leben zu führen. So lange nur die Mönche in ihrer Einsamkeit bleiben, und mit allem, was die Kirche im Großen bewegt, nichts zu thun haben, sind sie dem Mystiker eine schöne Erscheinung des christlichen Lebens, mit welcher er sich weit besser befreunden kann, als der strenge Protestant, der auch von ihren Bestrebungen eine Beeinträchtigung seiner Rechtfertigungslehre befürchten muß. Gerade da also, wo man das wahre Christenthum vor allem in seiner vollen Blüthe erblicken sollte, ist es nicht zu finden, es ist nur außerhalb des Gebiets der rechtglaubigen Kirche, bei denen, die sich aus ihr in sich selbst zurückgezogen haben, oder bei denen, die sie selbst von sich ausgestoßen hat, bei den Stillen und Verborgenen, den Verkannten und Unterdrückten. Es ist kühn und originell, der herrschenden Ansicht gegenüber sich auf den gerade entgegengesetzten Standpunkt zu stellen, und den Versuch im Großen zu machen, ob nicht das geschichtliche Urtheil in so vielen Fällen, ja durch alle Zeiten hindurch ein ganz anderes sein müsse, als es bisher war, ob es nicht geradezu umzukehren sei, oder, um es bestimmter auszudrücken, die ganze Geschichte der christlichen Kirche auf die Frage anzusehen, ob die, die nach der gewöhnlichen Ansicht die wahren und rechten Christen sind, nicht viel mehr die unwahren und falschen sind, und die, die man bisher gar nicht als Christen gelten lassen wollte, sogar für die schlechtesten Menschen hielt, nicht gerade die besten Christen gewesen sind? Dieß ist die Frage, die sich Arnold stellte, aber man erwäge nun, was aus der Geschichte werden muß, wenn diese Frage im Sinne Arnolds beantwortet, oder überhaupt die Aufgabe, welche dem Geschichtschreiber der christlichen Kirche obliegt, einzig nur auf diese Frage zurückgeführt wird. Hat denn die Geschichte vor allem darnach zu fragen, welche Mitglieder der christlichen Kirche in den

verschiedenen Zeiten derselben gute oder schlechte Christen gewesen sind, wie es bei allen denen, die als handelnde Personen auf dem Schauplatz der Geschichte auftreten, bei den Parteien, die bald da bald dort einander entgegenstehen, mit ihrer christlichen Religiosität sich verhielt? Hätte die Geschichte auch nur vorzugsweise darnach zu fragen, so wäre ihr eigentliches Objekt gerade das, was sie am wenigsten wissen und beurtheilen kann. Setzt man, wie von Arnold mit Recht geschieht, das wahre lebendige Christenthum nicht in das äußere Verhalten, sondern in das Innere des Menschen, macht man es auch nicht, wie Arnold gleichfalls mit Recht annimmt, davon abhängig, ob man sich zu dieser oder jener Form des Dogma bekennt, wie kann man geschichtlich wissen, wer in diesem Sinn ein guter oder schlechter Christ ist? Es findet hier, wie von selbst in die Augen fällt, eine Verwechslung des objektiven und subjektiven Christenthums statt, welche den Begriff der Geschichte verwirrt und aufhebt. Das Objekt der Geschichte kann nur das objektiv Gegebene sein, somit nicht das Christenthum, wie es subjektiv im Innern des Menschen ist, soudern nur, wie es unabhängig von den einzelnen Subjekten, als eine geschichtliche Erscheinung, als eine Macht in der Geschichte vor uns steht; die Geschichte soll ja überhaupt nur darstellen, nicht urtheilen, auch nicht sittlich, außer sofern das Urtheil sich von selbst aus dem objektiven Gange der Sache ergibt. Wird nun aber gleichwohl als der eigentliche Inhalt der Geschichte das Christenthum im subjektiven Sinn betrachtet und von ihr verlangt, darüber Rechenschaft zu geben, welche gute oder schlechte Christen es in den verschiedenen Perioden gegeben habe, so wird hiemit eine Forderung an sie gemacht, welcher sie entweder gar nicht entsprechen kann, oder nur so, daß sie das, was als das wahre Christenthum gelten soll, nach einem Maaßstab bestimmt, der zu der Sache, die durch ihn bestimmt werden soll, in einem ganz inadäquaten Verhältniß steht. Dieß ist offenbar auch bei Arnold der Fall. Er fragt überall nach dem wahren lebendigen Christenthum, und es ist ihm alles

daran gelegen, die wahren und aufrichtigen Christen von den falschen blos scheinbaren zu unterscheiden. Aber wer sind denn die wahren, wer die falschen Christen? Die Einen sind die Orthodoxen, die Andern die, die entweder sich zur orthodoxen Kirche ganz gleichgültig verhalten, oder von ihr verfolgt und unterdrückt worden sind. Der Maaßstab der Beurtheilung ist also doch wieder die Orthodoxie, nur nicht in dem positiven Sinn, in welchem den Katholiken und Protestanten die kirchliche Rechtglaubigkeit die erste Bedingung eines guten Christen ist, sondern in dem negativen, in welchem man nur, wenn man keine Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche hat, die gute Meinung eines wahren Christen für sich haben kann. Daß dieß ebenso willkürlich als inconsequent ist, darf nicht erst gezeigt werden. Welches Recht hat Arnold, um von allem Andern nichts zu sagen, auch nur zu der Voraussetzung, daß die Machthaber der Kirche, wie er so oft behauptet, kein anderes Motiv ihrer Handlungsweise gehabt haben, als Bosheit, Heuchelei, Gottlosigkeit, die größte sittliche Verkehrtheit? Wie dieser Gesichtspunkt schon in sittlicher Beziehung völlig unberechtigt ist, so hat er auch eine Behandlung der Geschichte zur Folge, bei welcher sie ihren reellen Inhalt verliert, und das Interesse an ihr im höchsten Grade geschwächt werden muß. Man gehe die Arnold'sche Kirchen- und Ketzerhistorie durch und frage sich, ob ihr Gesammteindruck ein anderer ist, als der der ermüdendsten Monotonie, wenn man, nachdem schon mit dem dritten Jahrhundert der Verfall der Kirche seinen Anfang genommen hat, seitdem von Jahrhundert zu Jahrhundert immer wieder dieselbe Klage vernimmt, daß es das einemal gewesen sei wie das anderemal, oder im inwendigen und auswendigen Zustand der Kirche nur immer ärger und jämmerlicher geworden sei, die Macht und Bosheit der Clerisei einen immer höheren Grad erreicht habe, die Wuth der Pfaffen gegen alles, was nicht nach ihrem Sinn und Willen war, selbst gegen den geringsten Blick der Wahrheit, der aus dem Blendwerk ihrer Lügen hervorleuchtete. In unendlichen Variationen wieder-

holt sich dasselbe Thema, und man weiß immer voraus schon, worauf alles wieder hinausläuft. „Es sind andere Personen, aber dieselben Aufzüge.“ Statt inhaltsreicher und lebensvoller zu werden, schrumpft hier die Geschichte in den Jahrhunderten vor der Reformation immer mehr in sich zusammen, sie wird nur leerer und armseliger, langweiliger und geistloser. Was könnte sie denn auch Neues erzählen, was nicht schon oft genug da gewesen wäre? Verhält es sich mit der Kirche im Ganzen so, wie hier vorausgesetzt wird, so kann es ja in keinem Theile ihrer Geschichte, weder auf dem Gebiete des Dogma, noch auf dem der Verfassung oder des Kultus etwas geben, wobei man um der Sache selbst willen das Interesse haben könnte, dem Gange der geschichtlichen Entwicklung zu folgen, es ist alles nur dazu da, damit man auch daran denselben traurigen Zustand des Ganzen von einer neuen Seite betrachten und mit einem neuen Ausdruck des Schmerzgefühls beklagen kann. Kehrt so immer nur dieselbe Schlechtigkeit in verstärktem Maaße wieder, wie kann man sich wundern, wenn der Geschichtschreiber alle diese Eindrücke in das allgemeine Urtheil zusammenfaßt, es sei in solchen verderbten Zeiten beinahe gar nichts Gutes zu finden, weder unter den Geistlichen noch den Weltlichen? [1]) Alles erscheint ihm in demselben trüben und düstern Licht, selbst solche Erscheinungen, bei welchen eine allgemeinere Betrachtung sich von selbst aufdringen zu müssen scheint, können ihm seinen beschränkten Gesichtskreis nicht verrücken, wie er z. B. die Universitäten der Reihe nach nur dazu gestiftet werden sieht, daß sie der antichristlichen Clerisei zur Ausführung ihrer Anschläge großen Vorschub leisten, und in Betreff der Buchdruckerkunst meint, man hätte keine so große Ursache, sich ihrer Erfindung zu rühmen, wenn man alle Dinge so erkennen würde, wie sie in ihrem Verderbniß und Mißbrauch liegen [2]). Diese Betrachtung ist bei ihm immer wie-

1) A. a. O. S. 361.
2) A. a. O. S. 401. 414.

der die weit überwiegende, und was noch besonders charakteristisch ist, selbst die Reformation kann diese Monotonie seiner Darstellung nicht so unterbrechen, daß sie mit der Bedeutung eines epochemachenden Ereignisses hervorträte. Es geschieht ja auch jetzt nichts wesentlich Neues. Wenn auch das Licht, das schon bisher mit seinem schwachen Schein immer wieder das Dunkel der Zeiten erhellte, jetzt heller zu leuchten angefangen hat, es wiederholt sich auch jetzt die alte Scene. Das Licht leuchtet auch jetzt nur dazu, um alsbald wieder verdunkelt zu werden, und es wird nur noch weit schlimmer und ärger, je mehr nun der Geschichtschreiber, je näher er der Gegenwart kommt, in einer unmittelbaren Beziehung zu den Erscheinungen der Geschichte steht, einen weit mannigfaltigeren Stoff vor sich hat, und von allen Seiten die niederschlagenden Eindrücke in sich aufnimmt, die ihm schon bisher seine Geschichtsanschauung sosehr getrübt und verdüstert haben. In der That stehen wir hier erst auf dem Punkt, auf welchem wir den Schlüssel zu seiner ganzen Geschichtsanschauung erhalten. Sie ist nichts anders als der Reflex des Totaleindrucks, welchen die Gegenwart auf ihn machte, der Sympathien und Antipathien, mit welchen er von dem kirchlichen Leben seiner Zeit angezogen und abgestoßen wurde. Die Arnold'sche Kirchen- und Ketzergeschichte macht gewiß allgemein den Eindruck, daß es kaum eine andere Darstellung dieser Art gibt, welcher sosehr, wie ihr, das Gepräge der Subjektivität ihres Verfassers aufgedrückt ist. Auch sie repräsentirt daher auf eine sehr anschauliche Weise die Stufe der kirchlichen Geschichtschreibung, auf welcher das Subjekt sich von seiner unmittelbaren Umgebung und von sich selbst, von den Ansichten und Interessen, mit welchen es in der Gegenwart steht, noch nicht so losreißen kann, um sich rein in die Sache selbst zu versetzen, mit reiner Hingebung an das Objekt nur dem objektiven Gange der Sache zu folgen. Es hängt noch zu sehr an der Gegenwart, als daß es ihr Bild nicht auch in die Vergangenheit mit sich nehmen müßte, und da nun die Gegenwart in einen Gegensatz

sich theilt, in welchem man von der einen Seite ebenso angezogen als von der andern abgestoßen wird, so sieht das unter den Eindrücken der Gegenwart stehende Subjekt, wenn es in die Vergangenheit zurückblickt, dieselben Gegensätze, von welchen es selbst berührt wird, durch alle Zeiten hindurch sich fortbewegen. Hierin steht also Arnold, der Ketzerpatron, noch ganz auf gleicher Linie mit den Centuriatoren, den Todfeinden des Papstthums, er theilt mit ihnen dieselben Affekte des Hasses und der Liebe, der Unterschied ist nur, daß ihm die Clerisei, das Pfaffenthum, oder, „wie wir es nennen, das Ministerium", noch weit verhaßter ist, als das Papstthum, und den Gegensatz bei ihm nicht die Objektivität des Dogma bildet, der von den Zeugen der Wahrheit durch alle Zeiten hindurch bezeugte Grundartikel des justificari sola fide, sondern subjektiv die Reihe der Subjekte, welche ohne Dogma und Schultheologie das wahre lebendige Christenthum in Glauben und Liebe in ihrem Herzen bewegen.

Vierter Abschnitt.

Der allmählige Uebergang aus der dualistischen Weltanschauung zu dem Begriff der geschichtlichen Entwicklung.

Weismann, Mosheim, Semler, Walch.

Ein Werk, das, wie das Arnold'sche, nicht blos die hergebrachten Vorurtheile der orthodoxen Kirche so schonungslos angriff, sondern sogar die Grundsätze, auf welchen sie beruhte, umzustoßen drohte, das gegen alle, die sich vorzugsweise als die Repräsentanten und Machthaber der Kirche betrachteten, in dem bittern Ton persönlicher Gereiztheit sich äußerte und einzig nur darauf auszugehen schien, ihre Fehler und Gebrechen aufzudecken und sie selbst in das gehässigste Licht zu stellen, ein Werk, das noch überdieß alles, was es Verletzendes und Geringschätzendes enthielt, was gleichfalls charakteristisch für dasselbe ist, in deutscher Sprache so gerade heraus sagte, mußte nothwendig den lebhaftesten Widerspruch gegen sich hervorrufen. Die Schriften, die von beiden Seiten zur Bestreitung und Vertheidigung der Arnold'schen Kirchen- und Ketzerhistorie erschienen, machen einen nicht geringen Theil der damaligen theologischen Literatur aus [1]). Es konnte den Gegnern nicht schwer

1) Die wichtigsten finden sich in dem dritten Bande der genannten Ausgabe des Arnold'schen Werks. Man vgl. auch Walch, Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der lutherischen Kirche. 2. Bd. S. 687 f. Einer der Hauptgegner war E. S. Cyprian. Am besten ist die Tendenz dieser Streitschriften aus dem Titel einer Schrift des Pastor Corvinus vom Jahr 1701 zu ersehen: Gründliche Untersuchung der sogenannten unparteiischen

werden, nicht blos im Einzelnen viele Fehler und Irrthümer nachzuweisen, sondern vor allem den ganzen Standpunkt, auf welchem ihr Verfasser stand, als einen höchst einseitigen und verfehlten, und den Anspruch auf Unparteilichkeit als einen völlig unberechtigten darzuthun. Allein die Heftigkeit des Streits über das Arnold'sche Werk zeugte nur von der Stärke des Eindrucks, welchen es gemacht hatte, und von der Bedeutung, welche selbst die Gegner ihm zuschreiben mußten. So groß auch seine Einseitigkeit war, sie war der nothwendige Gegensatz zu der nicht minder großen Einseitigkeit der bisherigen Ansicht, und Arnold hatte nur gethan, was irgend einmal geschehen mußte, daß man sich auch auf die entgegengesetzte Stelle stellte, und von diesem Standpunkt aus fragte, ob die, mit welchen man bisher in seinem absprechenden Urtheil so schnell fertig war, nicht auch das Recht haben, nach einem andern billigeren Maaßstab beurtheilt zu werden. Man konnte es nicht verkennen, daß das Arnold'sche Werk eine neue Bahn gebrochen hatte, seine Darstellung enthielt in ihrem Lob wie in ihrem Tadel zu viel Wahres, als daß es für die künftige Behandlung hätte unbenützt bleiben können. Die nächste Folge war daher, daß man sich überzeugen mußte, es stehen hier zwei in schroffem Gegensatz auseinandergehende Ansichten einander gegenüber, deren Ex-

---

Kirchen- und Ketzerhistorie, und einiger andern Schriften G. Arnold's, in welcher klar und deutlich gezeigt wird, daß er in derselben nichts weniger als unparteiisch sich erwiesen, sondern vielmehr nach allen Kräften, wiewohl ganz vergeblich sich bearbeitet, die historische Wahrheit unverantwortlich zu verfälschen, alle, auch die ärgsten Ketzer und Ketzereien, von Anbeginn, zusammt einigen Verfolgern der Kirchen, zu vertheidigen, die Kirche Gottes auf das Aeußerste zu schmähen, auch gar zu läugnen, dero rechtschaffenste Lehrer und die ersten christlichen Kayser zu verunglimpfen, die in Gottes Wort fest gegründete und der Kirche Gottes anvertraute theure Beilage der heilsamen Glaubenslehre, theils ungewiß und zweifelhaftig zu machen, theils gar über einen Haufen zu werfen, hingegen allen falschen Lehren und Irrthümern wiederum einen freien Gang zu öffnen u. s. w.

trem man auf der einen wie auf der andern Seite zu vermeiden habe. Dadurch erst geschah der Schritt, um aus der abstrakten Transcendenz der sich ausschließenden Gegensätze auf den festen Boden der concreten geschichtlichen Wirklichkeit zu kommen. In demselben Verhältniß, in welchem man darüber hinwegkam, die Erscheinungen der Geschichte von einer bestimmten Voraussetzung aus aufzufassen, welcher zufolge sie voraus schon entweder auf die eine oder die andere Seite eines durch alles Einzelne hindurchgehenden Gegensatzes gestellt werden mußten, lernte man es erst, in den natürlichen Zusammenhang des Geschehenen tiefer hineinzusehen, um es aus dem innern Gang seiner Entwicklung nach den verschiedenen, sein geschichtliches Dasein bestimmenden, Momenten zu begreifen. Ebendamit mußte auch der polemische Geist, welcher an der bisherigen kirchlichen Geschichtschreibung einen so großen Antheil gehabt hatte, und in der That das innere Motiv und bewegende Prinzip derselben gewesen war, von selbst verschwinden. Hatte man bisher kein Bedenken getragen, der katholischen Kirche gegenüber auch auf dem geschichtlichen Gebiet seinem polemischen Eifer freien Lauf zu lassen, so sah man jetzt an Arnold, wie dieselbe Waffe auch gegen die eigene Kirche gekehrt werden konnte, und wenn man das von ihm für seine Kirchen- und Ketzergeschichte angesprochene Lob der Unparteilichkeit ihr so wenig zugestehen konnte, so war aus allem, was man an dieser Unparteilichkeit zu vermissen hatte, nur abzunehmen, welcher Art die wahre, von der Geschichte geforderte Unparteilichkeit sein müsse. Das Arnold'sche Werk gab auch in dieser Beziehung eine Lehre, die nicht fruchtlos blieb. An die Stelle jener leidenschaftlichen polemischen Aufregung, welche bei den Centuriatoren, bei Baronius und bei Arnold bei jeder Gelegenheit sich kund gab und sich oft so maaßlos äußerte, trat jetzt mehr und mehr ein ruhigerer, milderer, der Würde der Geschichte angemessener Ton.

Unter den nächsten Nachfolgern Arnolds, bei welchen sich dieser Einfluß seines Werks zu erkennen gibt, zeichnet sich am meisten der Tübinger Theologe Ch. E. Weismann aus, dessen

die gesammte Kirchengeschichte umfassendes Werk [1]) seinem ganzen Ton und Charakter nach sich sehr vortheilhaft von den früheren Werken dieser Art unterscheidet. Er stellt zwar auch noch die dualistische Anschauungsweise voran, spricht sie sogar schon auf dem Titel seines Werks aus, die Auffassung und Darstellung des Einzelnen selbst aber zeigt, daß sie ihm schon fremder geworden ist. Er sieht das finstere antichristliche Prinzip weder mit Arnold in der Clerisei, noch mit den Centuriatoren im Papstthum, ja man darf sich überhaupt die Wirksamkeit dieses Prinzips in der Geschichte der christlichen Kirche nicht als eine so unmittelbare und persönliche vorstellen. Er betrachtet das Papstthum als die natürliche Consequenz der durch die Macht und die Bedeutung, die einzelne Bischöfe erlangten, aristokratisch sich gestaltenden Hierarchie, und setzt daher die grundlegenden Anfänge desselben in das vierte Jahrhundert, von welcher Zeit an das Ansehen des römischen Stuhls durch die Gunst der Zeitverhältnisse so gewachsen ist, daß, wenn auch damals noch kein Gedanke an eine päpstliche Monarchie und Infallibilität war, gleichwohl das Papstthum als natürliche Folge daraus hervorging. Dieselbe absolute Gewalt theilte sich in die beiden Zweige der Papo-Cäsarie und der Cäsaro-Papie, von welchen alle geistliche, göttliche evangelische Gewalt der Kirche verschlungen wurde. Aber nicht satanisch und antichristlich wurde dadurch die Kirche, sondern nur weltlich und fleischlich, und man ist daher auch nicht durch die schlechthinige Voraussetzung eines übernatürlichen Prinzips abgehalten, den natürlichen Ursachen der Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Monarchie in den ge-

---

1) Es erschien im J. 1718 und 1719 in zwei Quartbänden, eine zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe im J. 1745. Der Titel der ersten Ausgabe war: Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae N. T. maxime vero seculorum primorum et novissimorum ad juvandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani salutarem. Die zweite Ausgabe hatte den Beisatz: maxime — noviss. nicht mehr nöthig.

schichtlichen Verhältnissen nachzugehen [1]). Das Jahrhundert, in welchem das Papstthum durch Gregor VII. die höchste Stufe seiner Allgewalt erreichte, charakterisirt er als das seculum curiae romanae venerabile, beatum, aureum et jubilaeum, omnibus vero bonis cordatis odiosum, quod stupendo ostendit experimento, quid possit et valeat apud caecam et simplicem carne multitudinem artificiosa, ingeniosa et sanctula ambitio, nostrae imprimis Germaniae fatale et pestilens. So lebhaft auch der Geschichtschreiber für das Recht des Kaisers und die deutsche Ehre Partei gegen Gregor VII. nimmt, so bleibt doch seine Darstellung dieses Kampfs ganz innerhalb der Grenzen der historischen Gesetze und es werden bei Gregor keine andere als psychologisch natürliche Motive vorausgesetzt. Sola superbia pontificalis Gregorii VII. somniumque omnipotentiae papalis in causa fuit infelicissimorum illorum et iniquissimorum conatuum, quibus is in animum suum induxit, quacunque posset via, vel invito vel consentienti Henrico et hoc jus antiquum et legitimum imperatorum in romanum Pontificem et jura quoque vel in minores ordines reliqua extorquere [2]). Ebenso zeugt es sowohl von einem vom Partei-Interesse freieren Sinn als auch von einer richtigern Würdigung des historisch Thatsächlichen, daß nunmehr in Betreff der Päpstin Johanna und des Kaisers Phokas sehr bereitwillig auf den Gebrauch Verzicht geleistet wird, welchen bisher die Protestanten von solchen Waffen zu machen pflegten [3]). Wie Weismann überhaupt das Extreme der bisherigen geschichtlichen Auffassung so viel möglich von sich fern zu halten suchte, so konnte er, was die Häretiker betrifft, schon aus diesem Grunde sich nicht schlechthin auf die Seite Arnold's stellen, indem er aber von ihnen weder voraus schon eine so gute Meinung wie Arnold hatte, noch dem gewöhnlichen stren-

---

1) A. a. O. Bd. 1. S. 433.
2) A. a. O. S. 902.
3) A. a. O. S. 665. 778.

gen Urtheil über sie beistimmen konnte, wurde er auch in dieser Beziehung nur um so mehr auf den richtigen historischen Weg geführt. Er sucht bei den im zweiten Jahrhundert in so großer Zahl hervortretenden Häresen diese auffallende Erscheinung aus ihren natürlichen Ursachen zu erklären, und macht auf die große geistige Gährung und Krisis aufmerksam, welche überhaupt damals stattfand, auf die Nachwirkungen des Judenthums und Heidenthums, den Einfluß der Philosophie, die natürliche Neigung des menschlichen Herzens, der einfachen Wahrheit des Christenthums eine eingebildete höhere Weisheit vorzuziehen, und seine sittlichen Verirrungen durch eine scheinbar ausgedachte Theorie zu rechtfertigen, und ist überdieß sehr geneigt, die oft so abentheuerlich lautenden Nachrichten über die alten Häretiker für übertrieben und erdichtet zu halten [1]). Er urtheilt milder und billiger über die Häretiker und beklagt es bei dem Verfahren gegen sie, daß so oft auch unbedeutende Irrthümer, über welche man besser geschwiegen hätte, aus Streitsucht und Consequenzmacherei so große Bewegungen verursacht haben, selbst die wahren Lehren des Eutyches und Nestorius seien nicht so gefährlich und verwerflich gewesen [2]). Im Allgemeinen läßt sich auf diesen und andern ähnlichen Punkten ein weiterer Fortschritt nicht verkennen, über welchem aber die wesentlichen Mängel, mit welchen Weismann noch auf derselben Stufe mit seinen Vorgängern steht, nicht übersehen werden dürfen. Es gehört dahin vor allem die überspannte Vorstellung von der urbildlichen Vollkommenheit des apostolischen Zeitalters, der Reinheit seiner Lehre und seines Lebens. Das erste Jahrhundert ist, wie es Weismann bezeichnet, das apostolicum, originale, divina simplicitate, humilitate, virtute gloriosum, non quidem suae aetatis naevis et paroxysmis prorsus carens, archetypum tamen sequentium seculorum, sed multum dissimile. Freilich gehört zu diesem ur-

---

1) A. a. O. S. 123. 162 f.

2) A. a. O. S. 557.

bildlichen, normalen Charakter ganz besonders die Lehre Jesu und der Apostel, wie kann sie aber als ein besonderer Vorzug des ersten Jahrhunderts angesehen werden? Und wenn doch nicht geläugnet werden kann, daß auch schon diese erste Zeit nicht ganz fleckenlos war, wie läßt sich eine bestimmte Grenzlinie ziehen, wie relativ wird daher der behauptete absolute Unterschied des ersten Jahrhunderts von allen folgenden? Es hat aber auch diese Ueberschätzung des ersten Jahrhunderts auf die Darstellung der folgenden den nachtheiligen Einfluß, daß, je höher die erste Zeit gestellt wird, um so tiefer die folgende unter ihr stehen muß, daß nicht nur zwischen dem ersten und zweiten Jahrhundert ein unendlich großer Abstand, sondern auch in der Folge ein immer größerer Verfall angenommen werden muß, sosehr, daß, wenn auch einmal ein helleres Licht aufleuchtet, der Zustand der Kirche nachher doch wieder weit schlimmer wird, als er zuvor war, wie dieß ja zur Zeit der Reformation der Fall war, wo Gott zwar eine neue Periode seiner Gnade für die heilsdürstigen Seelen eröffnete, wo aber vindicante Deo, instigante diabolo, apud improbos, ingratos, pertinaces, indociles, dissolutos ac feroces omnium ordinum homines, ipsorum, non Dei, vitio, et per abusum divinorum beneficiorum intolerabilem posteriora facta sunt pejora prioribus. Wozu erweißt aber, muß man fragen, Gott eine solche Gnade, wenn sie doch nur solche Folgen hat? Etwa nur dazu, damit er um so mehr Gelegenheit zum Strafen hat, oder um die Wenigen, die auch in solchen Zeiten als glaubige Seelen ausharren, um so herrlicher zu belohnen? Es fehlt hier noch der Begriff einer dem Wesen der Kirche immanenten Entwicklung, womit auch der Mangel zusammenhängt, daß die Darstellung, ohne den Gang der Ereignisse im Großen in's Auge zu fassen, zu sehr bei Einzelnheiten stehen bleibt, und großentheils nur aus biographischen Notizen über Lehrer und Vorsteher der Kirche besteht. Arnold hat doch wenigstens die Unterscheidung des inwendigen und auswendigen Zustandes der Kirche zu einer stehenden Eintheilung gemacht. Endlich hat auch

Weismann die so äußerliche Form der Erzählung nach Jahrhunderten noch nicht von sich abgestreift, obgleich schon damals Rechenberg in seinem kirchenhistorischen Lehrbuch [1]) den Uebergang zur Perioden-Eintheilung gemacht hatte. Da Perioden nur da angenommen werden können, wo eine bestimmte Reihe der Begebenheiten zu ihrem Ablauf kommt, und ein neuer Wendepunkt eintritt, so setzt die Eintheilung nach Perioden schon einen Blick voraus, welcher in den objektiven Zusammenhang des Geschehenen tiefer einzudringen, und die verschiedenen in ihm enthaltenen Momente genauer zu unterscheiden im Stande ist. Die kürzere Zusammenfassung des Ganzen für den Zweck einer allgemeinen Uebersicht nöthigt von selbst, größere Abschnitte zu machen und sie unter bestimmte allgemeine Gesichtspunkte zu stellen, wie dieß auch Rechenberg gethan hat, nur gehört dazu auch die weitere Aufgabe, die unterschiedenen Momente als die Totalität des Begriffs in ihrer Einheit zu begreifen.

Die ganze Behandlung der Kirchengeschichte in einem Werke, wie das Weismann'sche ist, welchem einige andere ziemlich nahe stehen [2]), zeigt den allgemeinen Fortschritt, welchen der Geist der

---

1) Summarium historiae ecclesiasticae in usum studiosae juventutis Leipzig 1697. Er nahm folgende, den Jahrhunderten so viel möglich angepaßte, im Allgemeinen aber richtig bestimmte Perioden an, 1. periodus ecclesiae plantatae et propagatae, die drei ersten Jahrhunderte, 2. per. ecclesiae sub imperio romano et byzantino libertate gaudentis, von Constantin bis Phokas, 3. per. eccl. pressae et obscuratae, besonders wegen der wachsenden Uebermacht des römischen Bischofs, des drückenden Verhältnisses zum Muhamedanismus und des tiefen Verfalls der Gelehrsamkeit und Theologie, vom Anfang des siebenten bis zum Ende des zehnten Jahrhunderts, 4. per. eccl. sub tyrannide romani Pontificis et jugo saraceno-turcico gementis et lamentantis vom Anfang des eilften bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, 5. per. eccl. purgatae et liberatae, vom Reform. Jahrhundert bis zum achtzehnten.

2) Neben Weismann verdient mit besonderer Auszeichnung der reformirte Kirchenhistoriker Friedrich Spanheim genannt zu werden, dessen Hi-

Zeit schon jetzt auch auf dem Gebiet der Kirchengeschichte gemacht hat. Schon äußerlich läßt sich an den kirchenhistorischen Werken dieser Periode wahrnehmen, wie es dem mit dem gewaltigen Stoff ringenden Geist mehr und mehr gelingt, die Herrschaft über ihn zu gewinnen. Die ältern Werke, die Centurien der Magdeburger, die Annalen des Baronius, auch noch die Arnold'sche Kirchen- und Ketzerhistorie imponiren durch ihren so bedeutenden Umfang, man erstaunt über den Fleiß, der so vieles gesammelt, und in diesen Werken, wie in reichhaltigen Vorrathshäusern, zum Gebrauch für alle folgenden Zeiten niedergelegt hat, aber der Inhalt dieser Werke ist großentheils noch ein roher Stoff, eine bloße Sammlung von Materialien, welche erst kritisch gesichtet und für den Zweck einer zusammenhängenden geschichtlichen Darstellung verarbeitet werden mußten. Die Masse hat noch weit das Uebergewicht über

---

storia ecclesiastica a nato Christo ad coeptam superiore sec. reformationem (in Spanheim's Opera, quatenus complectuntur geogr. chronol. et hist. etc. (Lugd. Bat. 1701. S. 486—1918.) in einem mäßigen Umfang einen an speciellen Data sehr reichen und größtentheils zweckmäßig ausgewählten Inhalt gibt, aber noch ganz den polemischen Geist der Centurien gegen das antichristliche Papstthum athmet, welchem Spanheim auch die Fabel de papa femina nicht erlassen wollte. Glücklicher trat er in seinen in einer eigenen Abhandlung ausgeführten Zweifeln gegen die Reise des Petrus nach Rom, seinen Bemerkungen gegen den in seiner Kirchengeschichte öfters scharf gerügten Baronius, und den derselben vorangestellten canones isagogici et critici ad fontes genuinos christianae antiquitatis discernendos a nothis ac supposititiis, in die Fußstapfen seiner reformirten Vorgänger in der historischen Kritik. Nur eine kurze compendiarische, mit Namen und Einzelnheiten überfüllte, aber von freisinniger Auffassung und selbstständigem Urtheil zeugende Uebersicht gab Ch. M. Pfaff in seinen Institutiones hist. eccles. 1721. Wie Spanheim und Weismann folgte auch er der Reihe der Jahrhunderte, machte aber wenigstens auf die vier Epochen von August bis Constantin, von Constantin bis Carl den Großen und das Schisma der lateinischen und griechischen Kirche, von da bis zur Reformation und von der Reformation bis zur Gegenwart aufmerksam.

die Form. Mit je besserem Erfolg aber das Feld der Kirchengeschichte immer weiter angebaut wurde, mußte der umfangreiche Inhalt in's Kürzere zusammengezogen, das Wesentliche vom Unwesentlichen strenger geschieden, das Einzelne nach seiner verschiedenartigen Beschaffenheit unter bestimmte Gesichtspunkte gestellt und das Ganze in eine leichter zu handhabende und gefälligere Form gebracht werden. Schon mit dem Weismann'schen Werk tritt man aus der langen Reihe der schwerfälligen Folianten, wie aus den Hallen eines alterthümlichen Gebäudes, in das bequemere Wohnhaus der nur einen mäßigen Raum einnehmenden Quartanten ein, und die Compendien, Summarien und Breviarien, die seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts ein nicht unwichtiger Bestandtheil der kirchenhistorischen Literatur werden, geben noch besonders das Bestreben kund, den vorhandenen Stoff immer mehr zu durchdringen, und für den allgemeineren Gebrauch so übersichtlich als möglich zu gestalten. Es ist jetzt überhaupt die Zeit, in welcher, je weiter man im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts fortschreitet, das bisher so vorherrschende religiöse und dogmatisch kirchliche Interesse einem freieren, vielseitigeren und universelleren Streben weichen muß, die hemmenden Bande der kirchlichen Auktorität werden schwächer, und je freier man sich von ihnen fühlt, wird der in sich selbst zurückgehende Geist nicht nur seiner Freiheit und Selbstständigkeit sich bewußt, sondern auch auf einen Standpunkt gestellt, von welchem aus ihm das, was bisher für ihn nur Gegenstand eines sehr beschränkten partikulären Interesses war, in einem ganz andern, ein neues Gebiet des geistigen Strebens eröffnenden Licht erscheint. Auf dem Gebiet der Kirchengeschichte gibt der allmählig erfolgende allgemeine Umschwung sich dadurch zu erkennen, daß die bisher vorzugsweise im Dienste der Polemik und des Partei-Interesses stehenden kirchenhistorischen Studien von dieser Heteronomie sich mehr und mehr emancipiren und ihren Werth und Reiz in sich selbst haben. Während man bisher immer nur die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfang für seine partikulären Zwecke

verwenden zu können glaubte, wendet sich das jetzt erwachende reinere geschichtliche Interesse, das Interesse an der Geschichte als solcher, hauptsächlich auch Specialuntersuchungen zu, und mehrere Werke dieser Art schon aus der Mitte und zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, wie namentlich die geschichtlichen Monographien G. Calixts und die durch historische Kritik sehr rühmlich sich auszeichnenden Schriften der Geschichtsforscher aus der reformirten Kirche, J. Daillé, D. Blondel, J. und S. Basnage u. a. geben den Beweis, welchen ganz andern, weit objektiveren Inhalt und Werth die auf solchen Grundlagen sich aufbauende Kirchengeschichte erhält. Vergleicht man die den ersten Decennien des achtzehnten Jahrhunderts angehörenden kirchenhistorischen Werke mit den älteren, so ist leicht zu sehen, welche Fortschritte schon jetzt geschehen sind, wie die allgemeine Ansicht sich geändert hat, wie vieles schon angeregt ist, welche wichtige kritische Fragen zur Sprache kommen, wie so oft das zwischen entgegengesetzten Behauptungen schwankende Urtheil erst festgestellt werden muß, wie vielfach überhaupt der Boden, auf welchem man sich bewegt, schon jetzt durchgearbeitet, mit neuen Forschungen und Ideen bereichert und sein weiterer Anbau nach Inhalt und Form vorbereitet ist. Aber alles dieß ist eine kaum erst angefangene Arbeit, und es müssen erst noch die rechten Arbeiter kommen, um das begonnene Werk im größeren Styl weiter fortzuführen.

Die Nächsten, die in diese Arbeit eintreten, sind Mosheim und Semler, welchen man auch noch den jüngern Walch beigesellen kann.

In der Reihe der Kirchenhistoriker alter und neuer Zeit hat kaum ein andrer Name einen besseren Klang als der des berühmten Kanzlers der aufblühenden Georgia Augusta [1]). Man ist all-

---

1) Vgl. Lücke's Programm zum Jubelfest der Göttinger Universität im Jahr 1837 mit der Narratio de Ioanne Laurentio Moshemio. S. 37 f. Mosheim schrieb zuerst Institutiones historiae ecclesiasticae Novi Testamenti

gemein darüber einverstanden, daß er nicht nur die gewöhnlichen Eigenschaften eines Kirchenhistorikers in der glücklichsten Vereinigung besaß, sondern auch noch besonders durch eine geistreiche und geschmackvolle Behandlung sich auszeichnete. Selbst die Fehler, von welchen auch er nicht freigesprochen werden kann, rechnet man ihm wieder zum Lob an, da sie ihre Quelle hauptsächlich in der ihm in so hohem Grade eigenen Combinationsgabe hatten. Datirt man von ihm mit Recht die neuere kirchliche Geschichtsschreibung, so tritt schon an ihm das Charakteristische derselben in sehr bestimmten Zügen hervor, indem es nur darin erkannt werden kann, daß die Kirchengeschichte das feierliche kirchenväterliche Costüm, in welchem sie selbst noch in Arnold wenigstens als ernste Sitten- und Bußpredigerin auftrat, nunmehr ablegte, und mehr und mehr in das leichte moderne Gewand der politischen Geschichte sich kleidete. Dieß ist das Wesentliche der auf verschiedene Weise sich modificirenden Grundanschauung.

Was bei Mosheim zunächst hervorzuheben ist, ist das Methodische seines Verfahrens. Was die Kirchengeschichte ist, wie ihr Begriff zu bestimmen ist, hat man bisher noch zu wenig gefragt. Die ältern Kirchenhistoriker gehen meistens (nur die Centuriatoren stellen die Idee ihres Werks bestimmter voran) ohne Umschweif an

---

im Jahr 1726. Er theilte sie in vier Bücher oder Perioden, vollendete aber nur drei. Eine neue Ausgabe waren die Institutiones hist. antiquioris im Jahr 1737, auf welche er im Jahr 1741 als besonderes Werk die Institutiones historiae recentioris folgen ließ. Schon im Jahr 1739 hatte er die alte Kirchengeschichte neu zu bearbeiten angefangen in den Institutiones historiae eccles. saeculi primi majores. Dazu kommen noch neben dem Versuch einer gründlichen und unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte 1746 (über die Ophiten und die Apostelbrüder) und dem anderweitigen Versuch einer vollständigen und unpartheiischen Ketzergeschichte 1748 (über Servet) die beiden Hauptwerke De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii 1753 und Institutionum historiae eccles. antiquae et recentioris libri IV. 1755., welche letztere in der deutschen Uebersetzung die eigentliche Mosheim'sche Kirchengeschichte sind.

die Lösung ihrer Aufgabe. Je lebhafter ihr unmittelbares Interesse darauf gerichtet ist, entweder das Papstthum anzugreifen, oder es zu vertheidigen, oder die Ketzer als Unterdrückte und die Orthodoxen als ihre Unterdrücker darzustellen, um so mehr geht ihnen in diesen partikulären Zweck der ganze Begriff der Kirchengeschichte auf und sie reflektiren darüber nicht weiter. Weismann hat zwar seiner Kirchengeschichte eine dissertatio praeliminaris vorangeschickt, aber er handelt in ihr nur de praecipuis quibusdam, quae prae multis aliis attendi merentur, impedimentis scribendae vel legendae cum fructu historiae ecclesiasticae, die er in der Einseitigkeit der Berichte, der übertriebenen Zweifelsucht, dem unverständigen Legendismus, dem heftigen Parteigeist, dem knechtischen Sinn der Menschen, der Vielwisserei der Gelehrten u. s. w. findet. Mosheim geht vom Begriff der Kirchengeschichte selbst aus, und definirt sie als die klare Erzählung dessen, was sich in der Gesellschaft der Christen äußerlich und innerlich ereignet hat, in solcher Weise, daß wir aus dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen die göttliche Vorsehung bei ihrer Stiftung und Erhaltung kennen lernen, und weiser und frömmer werden. Er vergleicht diese Gesellschaft mit einem Staat, dessen Zustand sowohl durch das, was ihm von außen begegnet, als auch innerlich, auf verschiedene Weise sich ändert, und macht daher die Unterscheidung des Aeußern und Innern zur Haupteintheilung der Kirchengeschichte. Die äußere hat zu erzählen, was der christlichen Gesellschaft Glückliches oder Unglückliches widerfahren ist, die innere bezieht sich auf das Christenthum als Religion, die Veränderungen, die in dieser Hinsicht stattgefunden haben. Auch hier wird die Analogie mit dem Staat zu Hülfe genommen, um alles, was zum Inhalt der Kirchengeschichte gehört, auf die dem Begriff der Sache entsprechende Weise einzutheilen und zu ordnen. Auch die Kirche hat ihre Regenten, in den Lehrern, von welchen die, die theils als Vorsteher einzelner Gemeinden, theils durch ihre Schriften sich besonders ausgezeichnet haben, eine Hauptrolle in der Geschichte

spielen, die Kirche hat ferner ihre Gesetze, sowohl göttliche als menschliche, jene sind die in den heiligen Schriften enthaltenen Glaubens- und Sittenlehren, diese betreffen hauptsächlich den Cultus und was mit ihm zusammenhängt. Alles also, was in allen diesen Beziehungen im Laufe der Zeit in der Kirche sich verändert hat, ist Gegenstand der Kirchengeschichte, wobei gleichfalls wieder die Analogie der Kirche mit dem Staat zu Grunde gelegt wird. Wie in den weltlichen Staaten von Zeit zu Zeit Kriege und Unruhen entstehen, so ist dieß auch in der Kirche der Fall, in welcher über Lehren und Gebräuche viele Streitigkeiten entstanden sind, deren Urheber in der kirchlichen Sprache Häretiker genannt werden. Mosheim stellt sich nicht mit der parteiischen Vorliebe Arnold's von vorn herein auf die Seite der Häretiker, aber auch er nimmt sich ihrer wenigstens so weit an, daß er von ihrem Namen und Begriff alles Gehässige abstreift. Er hält blos das Allgemeinste fest und will, abgesehen von dem Inhalt der Lehren und Meinungen, in einem rein formellen Sinn unter Häretikern blos diejenigen verstanden wissen, welche durch eigene oder fremde Schuld Unruhen und Streitigkeiten in der christlichen Gesellschaft veranlaßt haben.

Schon diese Begriffsbestimmungen, durch welche zunächst nur der Begriff der Kirche definirt und ihr Gebiet abgegrenzt werden soll, zeigen deutlich, daß wir hier auf einem wesentlich andern Standpunkt stehen. Der Kirchengeschichte ist das specifisch-kirchliche und partikuläre Interesse, das ihre bisherigen Geschichtschreiber beseelte, genommen. Die Kirche ist nur ein Verein von Menschen, wie der Staat. Sieht man weder auf den Inhalt der Lehre, welche der Kirche zu Grunde liegt, noch auf die bestimmte Form der Regierung, wie sie durch das Papstthum gegeben ist, so bleibt nur das Allgemeinste, das die Kirche mit dem Staat gemein hat, daß sie überhaupt eine Gesellschaft von Menschen ist, welche, wie jede andere organisch verbundene Gesellschaft, die Einheit eines Ganzen bilden. Betrachtet der Geschichtschreiber die Kirchengeschichte aus

diesem allgemeinen Gesichtspunkt, so ist er schon in der Lage, sich in ein rein objektives Verhältniß zu ihr zu setzen, es ist ihm nur darum zu thun, überhaupt zu wissen, was sich in der christlichen Kirche ereignet hat, die Veränderungen zu erzählen, welche den Inhalt ihrer Geschichte ausmachen, und alle Motive, durch welche Andere so oft bestimmt worden sind, die Interessen der Gegenwart in die Vergangenheit hineinzulegen, müssen ihm fremd bleiben. Mosheim ist sich dieser Objektivität seines Standpunkts bewußt, und stellt ausdrücklich die Unabhängigkeit von allem Subjektiven, das auf die geschichtliche Auffassung Einfluß haben kann, als wichtigsten Grundsatz der kirchlichen Geschichtschreibung auf. Er spricht von einem dreifachen Abhängigkeitsverhältniß, in das man so leicht durch Zeiten, Menschen und Meinungen versetzt werde. Die Zeiten, in welchen wir leben, haben so große Macht über uns, daß wir die alten Zeiten nach ihnen beurtheilen, und glauben, was jetzt geschehen oder nicht geschehen kann, habe auch vormals geschehen oder nicht geschehen können. Die Menschen, auf deren Zeugniß wir großen Werth legen, besonders die, die in großem Ruf der Heiligkeit und Tugend stehen, täuschen uns durch ihr Ansehen. Die Vorliebe für die Lehren und Meinungen, welchen wir zugethan sind, beherrscht uns so, daß wir, oft ohne es zu wissen, die Begebenheiten in ein falsches Licht stellen. Gar zu oft argumentire man nur so: weil wir so denken, müssen auch die alten Christen so gedacht haben, weil wir dieß für einen ächt christlichen Grundsatz halten, also müssen auch sie ihn befolgt haben, weil jetzt dieß nicht geschieht, also ist es auch sonst nicht geschehen. Bedenkt man, wie wenig es den bisherigen Kirchenhistorikern darum zu thun war, das Objekt ihrer Darstellung sich so gegenüberzustellen, daß es von den Einwirkungen ihrer eigenen Subjektivität nicht berührt werden konnte, so muß man es ganz natürlich finden, daß Mosheim in dem so bestimmt ausgesprochenen Bewußtsein der Aufgabe des Geschichtschreibers, sich und sein Objekt so viel möglich auseinander zu halten, der höhern Stufe der Geschichtschreibung, auf welcher er

stand, sich selbst bewußt war. Es läßt sich nicht läugnen, daß seine historischen Darstellungen den Charakter einer Objektivität an sich tragen, wie sie bisher auf dem Gebiet der Kirchengeschichte nirgends zu finden war, und es zeugt auch schon der ruhige, gemessene, von aller Aufregung freie Ton, welcher ihm durchaus eigen ist, von dem Vorzug, welcher ihm in dieser Hinsicht zuerkannt werden muß. Es könnte nur scheinen, diese Objektivität der Darstellung gehe bisweilen in eine gar zu große Interesselosigkeit über. Wie kalt und gleichgültig geht Mosheim an solchen Scenen, wie die zu Canossa, vorüber, bei welcher doch keiner der bisherigen deutschen Kirchenhistoriker sein nationales Selbstgefühl zurückzuhalten vermochte. Wie ganz anders ist dieß bei Mosheim, welchem schon die wenigen Worte, die er der bloßen Erzählung der Sache widmet, ein gar zu großer Aufwand für sie zu sein scheinen. Dieß hängt schon mit demjenigen zusammen, was nun hauptsächlich zur Charakteristik der Mosheim'schen Geschichtschreibung hervorzuheben ist. Seine Geschichtsanschauung besteht wesentlich darin, daß ihm die Kirche zum Staat wird. Indem er sich aber dabei nur an das halten kann, was die Kirche äußerlich mit dem Staat gemein hat, wird ihm der Begriff der Kirche selbst ein sehr äußerlicher und unlebendiger. Es gelingt ihm daher auch nicht, die verschiedenen, zum Inhalt der Kirchengeschichte gehörenden Bestandtheile in ihrem organischen Zusammenhang zu begreifen. Die Anordnung des geschichtlichen Stoffs innerhalb jeder Periode war bisher gleichfalls noch sehr mangelhaft. Wie unlogisch ist der Schematismus der Centurien, wie wenig genügt es, mit Arnold zwischen dem äußern und innern Zustand der Kirche zu unterscheiden, wenn es neben dieser Haupteintheilung noch so Manches gibt, was ihr blos äußerlich zur Seite gestellt wird! Mosheim sucht die Eintheilung des Inhalts aus dem Begriff der Kirche abzuleiten, wie vag ist aber die Unterscheidung des Aeußern und Innern, und wie ungleich wird das Ganze getheilt, wenn die äußere Geschichte nur die Bekehrungen zur Ausbreitung des Christenthums und die Ver-

folgungen durch äußere Feinde in sich begreift, alles Andere aber der innern zufällt! Die letztere enthält somit alles, was sich nicht blos auf den Lehrbegriff, sondern auch auf den Cultus und die Verfassung der Kirche bezieht. Wie äußerlich ist aber diese Zusammenstellung, wenn sie nur dadurch motivirt wird, die Vorsteher der Kirche seien ursprünglich die Lehrer gewesen, und weil der Staat nicht blos Regierende, sondern auch Gesetze haben müsse, nach welchen er regiert wird, so habe auch die Kirche ihre Gesetze, in der Lehre, die den Inhalt der christlichen Religion ausmacht, wie wenn die Lehre als eine göttlich geoffenbarte nur dazu da wäre, damit die Kirche regiert werden kann, somit nur um der Kirche willen, und nicht vielmehr die Kirche der Lehre zu ihrer praktischen Wirksamkeit dienen sollte! Man erhält so weder eine logisch begründete, noch eine erschöpfende Eintheilung. Noch wichtiger aber ist die Frage: wenn die Kirchengeschichte erzählen soll, was sich in der Kirche ereignet hat, somit vorauszusetzen ist, daß nicht alles von Anfang an sich gleich geblieben, sondern sich mehr oder minder verändert hat, was ist denn die Ursache dieser Veränderungen, das bewegende Prinzip der Entwicklung der christlichen Kirche? Es zeigt sich auch hier wieder der Mosheim'sche Begriff der Kirche so äusserlich und inhaltsleer, daß man aus ihm nicht begreifen kann, warum es überhaupt eine Geschichte der Kirche gibt. Eine Geschichte der Kirche gibt es freilich, weil sich so Vieles in ihr verändert hat, wenn aber diese Veränderungen nur zufällige und willkürliche sind, nur solche, von welchen niemand wissen kann, woher sie kommen und wohin sie gehen, so genügt dieß dem Begriff der Geschichte nicht. Wie kann es aber andere Veränderungen geben, als nur solche, wenn man dem Begriff der Kirche jeden bestimmten und konkreten Inhalt genommen und ihn sosehr auf Eine Linie mit dem Staat gesetzt hat, daß man nur das Allgemeinste von der Kirche aussagen kann, sie sei eine dem Staat analoge Gesellschaft von Menschen? Soll diese Gesellschaft eine Geschichte haben, so kann man demnach auch in dieser Beziehung

nur bei dem Allgemeinsten stehen bleiben, daß sie, weil die Geschichte überhaupt Bewegung, Veränderung ist, eine Reihe von Veränderungen durchlaufen hat, was aber das innere bewegende Prinzip dieser Veränderungen ist, und wo ihr Ziel und Endzweck liegt, muß dahin gestellt bleiben, und doch spricht Mosheim selbst von einem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, aus welchen das Göttliche der Kirche in ihrer Stiftung und Erhaltung erkannt werden soll. Wie ist aber dieß möglich, wenn man überhaupt nicht weiß, warum es eine Geschichte der Kirche gibt? Dieß wußte die ältere dualistische Geschichtsbetrachtung weit besser zu sagen, wenn sie den Teufel zum sollicitirenden Prinzip der geschichtlichen Bewegung der Kirche machte, und, nachdem einmal die Kirche da war, alle wichtigeren Momente ihrer Geschichte als Reaktion von der einen oder der andern Seite auffaßte. Es läßt sich nur aus der Identificirung der Kirche mit dem Staat erklären, daß der Mosheim'sche Begriff der Kirche ein so unlebendiger ist. Betrachtet man die Kirche nach ihrer Analogie mit dem Staat, so ist es nur consequent, wenn man auch das Epochemachende ihrer Geschichte vorzugsweise nach politischen Gesichtspunkten fixirt. Je lebendiger der Begriff der Kirche aufgefaßt ist, um so sicherer wird man auch aus den Epochen der Geschichte ihre geschichtliche Gliederung herauszufinden wissen. Es läßt sich daher voraus schon auch in dieser Beziehung nichts Besonderes bei Mosheim erwarten. Er hat sogar die alte Eintheilung nach Centurien beibehalten, nur hat er sie zu einer bloßen Unterabtheilung gemacht, indem er es doch zugleich für zweckmäßig erachtete, eine Eintheilung nach größeren Perioden über sie zu stellen. Es werden vier durch Hauptveränderungen bezeichnete Perioden angenommen, von welchen die erste bis Constantin, die zweite bis auf Karl den Großen, die dritte bis Luther und die vierte bis in die neueste Zeit geht. Bei dieser Eintheilung muß auffallen, daß der lange Zeitraum von Constantin bis zur Reformation, in welchem das hierarchische System der Kirche sich so großartig entwickelt hat, gerade durch Karl den Großen ab-

getheilt ist, wobei demnach die politische Geschichte auch wieder maaßgebend für die Geschichte der Kirche war. Ueberhaupt aber werden zwar diese Abschnitte gemacht, aber sie werden nicht weiter motivirt, und man erhält daher auch keinen weitern Aufschluß darüber, worin das Epochemachende dieser Zeitpunkte bestand, und wie sie sich sowohl zu einander als zu dem Begriff der Kirche selbst verhalten. Wie wenn alles dieß sich von selbst verstände, wendet sich der Geschichtschreiber überall sogleich zu der Erzählung des Einzelnen. Für die Geschichte des Lehrbegriffs wird als leitender Gedanke nur die allgemeine Bemerkung vorangeschickt, es sei hauptsächlich darauf zu sehen, welche Vorstellung man in den verschiedenen Zeiten der Kirche von dem Werth der heiligen Schrift hatte und wie man sie erklärte, weil eben davon der ganze Zustand der Religion abhängig gewesen sei.

Der allgemeine Mangel der Mosheim'schen Geschichtsanschauung ist die Veräußerlichung und Verweltlichung, oder die Verallgemeinerung des Begriffs der Kirche. Zu welcher abstrakten Allgemeinheit ist der Begriff der Kirche verflacht, wenn man den Mosheim'schen Begriff mit demjenigen zusammenhält, was die ältern Kirchenhistoriker unter der Kirche verstanden! War ihnen die Kirche das sichtbare Reich Gottes in seinem Gegensatz zum Reich des Satan, so haben wir hier nur eine Gesellschaft von Menschen, ist dort der substanzielle Inhalt der Kirche das geoffenbarte Wort Gottes, dessen Gefäß gleichsam nur die Kirche ist, so ist hier von Gesetzen die Rede, nach welchen die Kirche regiert wird, sind dort die Häretiker die, die sich am Inhalt der göttlichen Lehre versündigen, so sind sie hier nur die Friedens- und Ruhestörer, wie wenn, damit nur nicht Streit und Unruhe entsteht, überhaupt nichts geschehen dürfte, wodurch der ursprüngliche Zustand der Kirche sich ändert. So sehr aber dadurch der Begriff der Kirche seine specifische Bedeutung verloren zu haben scheint, so kann es doch nur als ein wesentlicher Fortschritt betrachtet werden, daß an die Stelle jenes beschränkten Dualismus eine freiere und universellere Ansicht

vom Wesen der Kirche getreten ist; es ist nun wenigstens eine neue Form der Anschauung gegeben, und es kommt nur darauf an, daß sie auch mit dem ihr entsprechenden Inhalt erfüllt wird. Die leere Form muß erst den Geist in sich aufnehmen, durch welchen der Begriff der Kirche ein lebendiger wird und das Prinzip seiner geschichtlichen Bewegung in sich selbst hat. Daß es Mosheim auch daran nicht fehlen ließ, zeigt das ihm eigene Streben nach einer pragmatischen Behandlung der Geschichte. Bei den ältern Kirchenhistorikern bestand ihr Geschichtspragmatismus darin, daß sie überall, wo eine wichtigere Veränderung in dem Zustand der Kirche stattfand, die Reaktion des einen oder des andern der beiden Prinzipien erblickten, in deren Antagonismus die Geschichte der Kirche sich bewegt. In einer politischen Geschichtsanschauung, wie die Mosheim'sche ist, mußte auch der Geschichtspragmatismus einen politischen Charakter annehmen. Statt auf die Absichten und Plane einer übersinnlichen Causalität zurück zu gehen, mußte ihr Bestreben darauf gerichtet sein, in den handelnden Personen die Motive und Triebfedern zu erkennen, aus welchen die Veränderungen in der Geschichte der Kirche hervorgehen. Wie nach Mosheim die Geschichte erst dann ihren wahren Werth und Nutzen hat, wenn sie nicht blos zeigt, was geschehen ist, sondern auch, wie und warum es geschehen ist, oder die Begebenheiten aus ihren Ursachen erklärt, so verlangt er für diesen Zweck von dem Geschichtschreiber besonders, daß er neben den Zeugnissen der Schriftsteller und der Geschichte der Zeiten die menschliche Natur genau kenne, denn wer mit den geistigen Fähigkeiten, den Charakteren, Neigungen, Begierden der Menschen, mit der Macht ihrer Leidenschaften bekannt sei, werde daraus auch das Geschehene um so leichter erklären können. Ganz besonders hält Mosheim eine genauere Kenntniß der Geschichte der Philosophie für nothwendig, um in das innere Leben der christlichen Kirche tiefer hineinzublicken, und wenn er auch nur mit Bedauern von dem Einfluß spricht, welchen menschliche Wissenschaft und Philosophie auf die so sehr

von ihr verschiedene göttliche Lehre des Christenthums gehabt habe, so ist doch hier gerade vorzugsweise das Gebiet, auf welchem er als Geschichtsschreiber der christlichen Kirche sich auszeichnet. Niemand verstand es so sehr, wie er, mit einem so eindringenden Scharfsinn, einer so gewandten Combinationsgabe, einem für eine solche Aufgabe so fähigen und reich ausgestatteten Geist die verschiedenen Systeme zu construiren, in welchen hauptsächlich die geistige Bewegung der ältesten Periode besteht. Das Hauptwerk, in welchem er die Resultate seiner vieljährigen Forschungen am Speciellsten niederlegte, seine Commentarii de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum, sind in dieser Beziehung ein Epoche machendes Werk der kirchenhistorischen Literatur, das durch die Untersuchungen über die Gnosis überhaupt und die verschiedenen Zweige, in die sie sich theilte, die neuplatonische Philosophie und ihre Beziehung zum Christenthum, das System des Origenes, das Verhältniß, in welches er Philosophie und Theologie zu einander setzte, und die Grundsätze und Regeln seiner allegorischen Schrifterklärung, die Lehrbegriffe der antitrinitarischen Häretiker, das manichäische Religionssystem ein neues Licht über diesen so wichtigen Theil der ältesten Kirchengeschichte verbreitete. Wenn auch seine Leistungen nur nach dem Maaßstab der damaligen Zeit zu beurtheilen sind, und es von unserem jetzigen Standpunkt aus nicht schwer sein kann, das Mangelhafte, das sie noch haben, aufzudecken, so ist doch ihr positiver Werth immer das Ueberwiegende. Mosheim war wenigstens überall auf dem richtigen Wege, und es muß als ein besonderer Vorzug anerkannt werden, daß er nicht blos den Inhalt der Lehren und Systeme durch die gründlichste Erforschung der Quellen sehr genau darlegte, sondern auch das Einzelne immer wieder aus dem Zusammenhang des Ganzen zu begreifen, und auf die Grundanschauung, aus welcher es hervorgegangen ist, zurückzuführen suchte. So ist zwar z. B., was die Gnosis betrifft, die sogenannte orientalische Philosophie, welche er zur Quelle der Gnosis machte, eine vage Vorstellung, und eine

bloße Abstraktion, und seine Darstellung der gnostischen Systeme hat noch die schwache Seite, daß er sich in die personificirende, die Ideen zu Symbolen und Mythen gestaltende Anschauungsweise der Gnostiker nicht hineinzufinden wußte, und sogar die alte Neigung noch stark hervorblicken läßt, sie für Schwärmer und Verrückte zu halten [1]), dagegen hat er aber den dualistischen Charakter der Gnosis, den Gegensatz der beiden Prinzipien, Geist und Materie, in welchem sie die allgemeine Weltanschauung des Alterthums theilt und mit dem Manichäismus unter denselben Gesichtspunkt zusammengehört, sehr richtig aufgefaßt [2]). Aufs glänzendste bewährte sich sein Talent für solche Untersuchungen in seiner Darstellung des Manichäismus, welche einen sehr bedeutenden Theil seiner Commentarii ausmacht [3]), und ungeachtet des Verfehlten und Irrigen [4]) alles weit übertrifft, was bis auf jene Zeit und noch lange nachher auf diesem Gebiet der alten Kirchengeschichte geleistet worden ist. Auch er hatte, wie die Aufmerksamkeit, die er namentlich der Gnosis und dem Manichäismus schenkte, und die große Sorgfalt und Genauigkeit, mit welcher er ihre Lehrsysteme entwickelte, beweißt, ein besonderes Interesse für die alten Häretiker, aber seine Vor-

1) Vgl. die christliche Gnosis 1835. S. 5. Auch in den Comment. S. 375 sagt Mosheim von dem valentinianischen System: In hac longa fabula salis aliquid et sapientiae esse, difficillimum est creditu, et nihil adhuc egerunt, qui ad rationem et veritatem difficiles aegrotantis cerebri nugas revocare voluerunt. Die weitere Ausführung S. 377 f.

2) Vgl. Comment. S. 387: Huc omnis tendit Orientalium, Gnosticorum, Manichaeorum ratio, ut doceant, mundo ex informi et vitiosa materia, invito supremo numine, formato, non exiguam partem divinae et coelestis substantiae, sive casu sive consilio, admistam esse, Deum vero id agere, ut etc. Variae sunt hujus dogmatis formae, aliae subtiliores, aliae crassiores, aliae simpliciores, aliae callidius et ingeniosius contextae, summa vero res ubique eadem.

3) Sie geht von S. 728—910.

4) Vgl. das manich. Religionssystem. Tübingen 1831. S. 105. 120. 163. 168.

liebe für sie hatte nicht, wie bei Arnold, ihren Grund darin, daß er sie als Verfolgte und Unterdrückte gegen die Ungerechtigkeit und den Haß der orthodoxen Kirche in Schutz nehmen zu müssen glaubte, sondern es war nur das Originelle, Großartige, Geistige, das er in ihren Lehren und Systemen erkannte, was ihn in so hohem Grade anzog. Ja, man sieht aus seiner Darstellung des Manichäismus nicht undeutlich, wie er das auch bei ihm noch nachwirkende alte Vorurtheil gegen solche Häretiker bei sich erst überwinden mußte, um am Schlusse seine Resultate zu einem mildern und billigeren Gesammturtheil zusammenzufassen, als man von vorn herein erwarten konnte. Auch ihm ist der Manichäismus eine in das Christenthum hereinbrechende nova pestis, superioribus omnibus capitalior, und er schildert den Manes als einen homo singularis, welcher ingenii, eloquentiae, temeritatis, omniumque rerum illarum dives, quibus populus moveri ac incendi facile potest, sive animi quodam morbo deceptus, sive gloriae cupiditate inflammatus, novam religionis formam ex Persarum veteri philosophia et christiana disciplina mirabiliter compositam excogitabat, et pro divinitus tradita obtrudere populo audebat, deren Heilslehre portentis licet plena nugisque puerilibus, nullaque gnosticarum fabularum sapientior, multis earum absurdior, latius omnibus superiorum temporum sectis manabat. Und doch mußte er zuletzt von der Lehre des Manes, über welche so verschiedene und so entgegengesetzte Urtheile gefällt worden seien, sagen: fatebitur, cui aequitas curae est, eam, si universim spectetur, hominis esse ingenio minime destituti, tota enim series dogmatum ex paucis nascitur principiis, quae magnam evidentiae speciem habere videntur, et omnes disciplinae partes inter se cohaerent. Im Einzelnen freilich sei Manches ungereimt und fabelhaft. Da Manes alle Erscheinungen und Veränderungen der Natur aus seinen wenigen Prinzipien nicht habe erklären können, sei er genöthigt gewesen, einen falschen Gebrauch von seinem Scharfsinn zu machen, Fabeln zu erdichten, und wo die Vernunft nicht

ausreichte, die Phantasie zu Hülfe zu nehmen [1]). Es ist also hiemit doch wenigstens die Consequenz des Systems und der vernünftige Charakter des Ganzen anerkannt. Wie Mosheim die Gnosis und den Manichäismus aus einer orientalischen Philosophie ableitete, aus deren Verbindung mit dem Christenthum nur solche diesem mehr oder minder fremdartige Systeme hervorgehen konnten, so sah er überhaupt in der Philosophie die gefährlichste Feindin des Christenthums. Schon die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts seien in der Anwendung der Philosophie auf die christlichen Religionslehren zu weit gegangen, an Sektenstiftern wie Theodotus und Artemon sehe man zuerst, welche Frucht die Aufnahme der griechischen Philosophie unter den Christen getragen habe, insbesondere aber macht er den Alexandrinern, und namentlich dem Origenes, zum Vorwurf, daß durch ihre philosophische Behandlung des Christenthums dasselbe seine ursprüngliche Einfachheit und Würde mehr und mehr verlor, daß humani ingenii argutiae cum divinis sententiis copularentur, difficiles denique contentiones et rixae de mysteriorum quorumdam ratione orirentur. Wie überhaupt fast alle Uebel, durch welche im zweiten Jahrhundert das Christenthum verunreinigt und verfälscht wurde, aus Aegypten gekommen seien, so rechnet Mosheim dahin namentlich auch den Platonismus der Alexandriner, ihre allegorische Schrifterklärung und die von ihnen eingeführte sogenannte disciplina arcani [2]). Auch ihm erscheint demnach in der christlichen Kirche ein fortgehender Kampf mit einem heterogenen feindlichen Prinzip, aber die Stelle des alten arglistigen und heimtückischen, bald da bald dort in den verschiedensten Gestalten aus seinem verborgenen Hinterhalt hervorbrechenden Feindes vertritt nun der denkende und forschende Geist des Menschen, mit welchem man in der Anerkennung seines natürlichen Rechts immer wieder sich aussöhnen muß, so groß auch der Widerstreit

1) A. a. O. S. 885.

2) A. a. O. S. 272. 299. 302. 430. 604.

zu sein scheint, in welchen seine philosophischen Gedanken und excentrischen Spekulationen mit der einfachen Wahrheit des Christenthums kommen. Und je größere Mühe sich Mosheim mit einem so lohnenden Erfolg gegeben hat, die Lehren, Meinungen und Systeme, die er als die Erzeugnisse der Philosophie in der Periode der alten Kirche betrachtete, in ihrem vernünftigen Zusammenhang aufzufassen und darzustellen, um so mehr hat er dadurch den Beweis gegeben, welcher geistige Inhalt überhaupt auf diesem Gebiet für die Kirchengeschichte noch zu erobern ist, wie sehr somit ihr Begriff im Ganzen noch vergeistigt werden kann, wenn man von solchen Punkten aus in den innern Zusammenhang der die Kirche bewegenden Mächte tiefer einzudringen lernt.

Im Allgemeinen ist es als ein Verdienst Mosheim's anzuerkennen, daß er die Kirchengeschichte aus der polemischen und pietistischen Beschränktheit, die ihr noch anhieng, auf den Standpunkt eines freieren und weiteren Gesichtskreises herausführte. Wie er seine Kirchengeschichte mit einem sehr umfassenden Ueberblick über die allgemeinen Weltverhältnisse zur Zeit der Erscheinung des Christenthums eröffnete, so ist es überhaupt sein Bestreben, sie aus der Welt- und Religionsgeschichte und der Geschichte der Philosophie zu beleuchten, und sie besonders durch genauere Erforschung solcher Momente, die sich auf die Entwicklung des Dogma und das innere Wesen des Christenthums beziehen, mit einem neuen geistigen Inhalt zu bereichern.

Geht man mit diesem Eindruck der kirchenhistorischen Schriften Mosheim's von ihm zu Semler fort, so scheint Semler von seiner Seite alles zu thun, den höhern, durch Mosheim geweckten Begriff der Kirchengeschichte uns wieder zu nehmen, und unsere Meinung von dem Aufschwung, welchen die kirchliche Geschichtschreibung mit Mosheim genommen hat, sehr herabzustimmen. Auch von Semler vernehmen wir, wie von einem zweiten Arnold, dieselbe durch alle seine kirchenhistorischen Schriften hindurchgehende Klage, daß es noch immer keine wahre und wirkliche Kirchengeschichte

gebe, daß alles, was bisher nicht blos von Katholiken, sondern auch von Protestanten auf diesem Gebiete geleistet worden ist, auch nicht einmal den Namen der Kirchengeschichte verdiene. Auch er hegt denselben Argwohn und Widerwillen gegen die herrschende Kirche, sittliche Achtung kann man auch nach seiner Ansicht nur den Ketzern ertheilen, alle andern verdienen eine solche nicht; mit der tiefsten Geringschätzung spricht auch er, wie Arnold, selbst von den angesehensten Kirchenlehrern. Ueberall sieht er nur einen gräulichen Anwachs von Dummheit und Aberglauben, worunter die Herrschaft der Bischöfe sehr bequem habe befestigt werden können; unter der Larve der christlichen geheimnißvollen Religion habe Verwirrung und Verderbniß immer mehr überhand genommen, über den Seltsamkeiten der Gedanken einiger ungeistlichen Köpfe sei die so leichte allgemeinnützliche Kraft der so faßlichen und überzeugenden Lehre Jesu gar vergessen und als der geringere Theil, worin keine erstaunlichen Sonderlichkeiten vorkamen, hintangesetzt worden. Lange genug haben gutmeinende Christen ihre guten, andächtigen Vorstellungen als den Kern jener glänzenden Schalen angesehen, den doch wirklich jene ungebesserten und meist unwürdigen Christen nicht selbst zur Absicht gehabt haben [1]). Alles dieß hat man von Arnold oft genug gehört. Da nun nicht anzunehmen ist, daß Semler der bloßen Wiederholung der Arnold'schen Klagen und Behauptungen seinen kirchenhistorischen Ruf verdankt, so hat man bei seiner Beurtheilung hauptsächlich darauf zu sehen, was ihn bei allem, was er mit Arnold gemein hat, gleichwohl wesentlich von ihm unterscheidet. So charakteristisch seine allgemeine Geschichtsanschauung in allen seinen kirchenhistorischen Schriften hervortritt, so ist es doch nicht sehr leicht, seine zum Theil an Unklarheit leidenden Vorstellungen und nicht genug motivirten Behauptungen auf ihren klaren Begriff zu bringen.

1) Man vergl. z. B. den Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte 1. S. 99. 105. 115. 117. u. s. w.

An der Mosheim'schen Definition der Kirchengeschichte, nach welcher sie die klare Erzählung der die christliche Gesellschaft betreffenden Begebenheiten ist, macht Semler die Ausstellung, alle Historie sei eine Erzählung solcher Begebenheiten, welche ihr Urheber für merkwürdig, nützlich, oder wahr halte. Nach der Verschiedenheit der Subjekte werde dasselbe Objekt verschieden aufgefaßt. Diese Verschiedenheit liege nicht gerade in dem bösen oder parteilichen Vorsatz der Geschichtschreiber, sondern in der Natur der Sache, sie sei eine Folge der erhabensten Haushaltung Gottes in der Menschenwelt, man habe sie jedoch bisher gar zu wenig beachtet. Wenn nun bei einem Schriftsteller noch die Absicht hinzukomme, durch seine Darstellung einen bestimmten Zweck zu erreichen, so liege die Ursache, warum dieselben Begebenheiten so verschieden erzählt werden, klar vor Augen. Was ein Schriftsteller für merkwürdig, nützlich oder auch wohl selbst für wahr halte, das erzähle er auch mit lebhafter Theilnahme, aber es sei hiemit noch nicht alles wirkliche Geschichte, vieles habe der Geschichtschreiber selbst willkürlich oder unwillkürlich erst zur Geschichte gemacht, er gebe der Erzählung eine in den Begebenheiten selbst nicht objektiv begründete Richtung [1]). So wahr dieß ist und mit so gutem Grunde daher auch verlangt werden kann, daß wir unsern Standpunkt von dem der Geschichtschreiber unterscheiden, so groß ist der Sprung, welchen Semler macht, wenn er so schließt: weil wir als das wahre Wesen des Christenthums nur das erkennen können, was das Christenthum zur moralischen Religion macht, so können die, welche diese Ansicht nicht haben und das freie Wachsthum moralischer Kenntnisse so wenig als den unaufhörlichen Endzweck der allgemeinen christlichen Religion betrachten, daß sie eine feste Formel von fixem unveränderlichen Inhalt eingeführt haben, und außer der Kirche, die sie für die allein rechtmäßige erklären,

1) Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären. 1788. S. 3. f.

keine moralische Erkenntniß und keine moralische Wohlfahrt gelten lassen wollen, nur unmoralische Menschen gewesen sein. So weit geht Semler, um im Unterschied von der Subjektivität des Standpunkts, von welchem aus man sonst die Geschichte der christlichen Kirche aufzufassen pflege, seine Geschichtsanschauung nicht blos als die objektiv wahre und ächt christliche, sondern auch als die allein moralische darzuthun. Er könne sich, sagt er, den öffentlichen Widerspruch gegen den allgemeinen Geist der ganz freien Religion, welche Christus durch die Apostel eingeführt habe, nur daraus erklären, daß die Vorsteher des neuern höhern Staats die geistliche moralische freie Religion gar nicht gekannt oder geliebt, sondern vielmehr in einer sehr unmoralischen Gesinnung geringgeschätzt und hintangesetzt haben, bis sie schon im Stande waren, eine solche Auslegung der Evangelien, Briefe und aller Schriften, welche die Kirche zur Conföderation aussuchen und einführen mußte, zu geben, und zu behaupten, wie sie den ganz und gar ungeistlichen, aus politischer Tradition angenommenen Grundsätzen gemäß war. Um dieß richtig zu verstehen, darf man dabei nicht übersehen, wie subjektiv für Semler alles ist, was sich auf das Wesen der Religion bezieht. Kein Christ kann mit allen andern Christen auf einer und derselben Stufe des moralischen Glaubens stehen, denn die Stufen der moralischen Wohlfahrt, welcher die Menschen durch Christi Wohlthat theilhaftig werden, sind unendlich verschieden, und alle diese Stufen können nicht an dasselbe Maaß der Erkenntniß gebunden werden, das durch die Lehrformel irgend einer Kirche bestimmt würde. Dieß war die allererste neue Erkenntniß, welche die Christen durch die Lehre Christi hätten annehmen sollen, je weiter sie sich davon entfernten, um so schlechtere, unwissendere, unvollkommenere Christen waren sie. Wollen wir also, schließt Semler hieraus, die wahre und wirkliche Kirchenhistorie aufsuchen, so dürfen wir in unserer Zeit uns nicht abermals an die Stelle der Christen der ersten Jahrhunderte setzen. Der Unterschied der Menschen, der Zeiten und aller in stetem Flusse wechselnden Ver-

hältnisse ist so entschieden gewiß und nach Gottes Ordnung so unwiderstehlich wahr, daß man die Absicht derer ganz leicht entdecken kann, welche ein unveränderliches Kirchensystem zum Zweck ihres Strebens gemacht haben, denn was können sie dadurch anders bezweckt haben, als ein unveränderliches Kirchenregiment. „Sagte man, die Seligkeit der Christen sei von Gott, von Christus, von irgend einem Apostel an eine einzige, lange nachher festgesetzte Summe von Ideen und Urtheilen gebunden worden, und diese einzige Summe hätte eben die katholische Kirche ganz allein in Händen, um mit ihrer Unveränderlichkeit die Seligkeit aller ihrer Mitglieder zu sichern, so ist dieß die allerunwürdigste Behauptung, die je von bösen oder ganz unwissenden Menschen aufgebracht und beibehalten werden kann. Denn es wird die ganze Moralität der neuen geistlichen oder vollkommenen Religion geradehin aufgehoben, und es kann keine größere Sünde wider alle historische Wahrheit, wider die wirkliche wahre Historie der christlichen Religion geben. Man muß ganz vorsätzlich den freien Geist der Historie dämpfen, und eine schon verfertigte Komödie, ein schon völlig entworfenes kirchliches Schauspiel aufführen und dieß eben eine wirkliche wahre Historie der christlichen Religion nennen. Es fehlt uns also noch immer an einer wirklichen Historie der ersten Jahrhunderte, und der allererste Fehler, der alle wahre Historie in ein ganz unhistorisches, ganz unwahres Chaos verwandelt hat, besteht in der Erhebung und Ausdehnung lokaler einzelner Vorstellungen zu allgemeinen, festen und unveränderlichen Vorschriften für alle Christen, die in eine falsche Religion geleitet wurden, um nur eine einzige große Gesellschaft auszumachen, die sich nach den Absichten der Obern regieren ließ" [1]. Aus solchen, in allen kirchenhistorischen Schriften Semler's in unendlichen Variationen wiederkehrenden Erklärungen ist nun schon bestimmter zu sehen, wodurch er

---

1) A. a. O. S. 28 f. 68 f. 102. Vgl. die Vorreden zu den Sel. cap. Bd. 1. und dem Versuch eines fruchtbaren Auszugs Bd. 1.

sich von Arnold unterscheidet. Der Hauptanstoß, welchen Semler an der Geschichte der christlichen Kirche nahm, ist bei ihm nicht, wie bei Arnold, die durch die Schuld der Machthaber immer zunehmende Verdorbenheit und Schlechtigkeit, sondern die der moralischen Natur und Unendlichkeit des Christenthums widerstreitende Unveränderlichkeit des in der Kirche herrschenden Systems. Den wahren Begriff der Kirchengeschichte hat demnach auch nur der, der von der Ansicht ausgeht, daß die Kirche in dem Verhältniß eine unwahre, falsche, des Christenthums unwürdige geworden sei, in welchem alles in ihr zu einer festen, einmal für immer abgeschlossenen Form wurde, der Einzelne dem Zwang der kirchlichen Auktorität sich fügen mußte, statt für sich selbst in seinem Glauben frei zu sein, oder mit Einem Worte die Kirche zur katholischen wurde. Da nun aber der in der Kirche geltende Grundsatz der Unveränderlichkeit beinahe so alt ist als die christliche Kirche selbst, und alles, was zum unveränderlichen Charakter der katholischen Kirche gehört, nur Tradition aus der ältesten Zeit sein sollte, so warf sich die Semler'sche Polemik gegen den unwahren Begriff der Kirchengeschichte mit aller ihrer Macht auf die erste Periode, und der Hauptgegenstand seiner Klagen und Vorwürfe ist nicht sowohl, daß es keine unparteiische Geschichte der christlichen Kirche gebe, als vielmehr, daß es uns noch immer an einer wirklichen Historie der ersten Jahrhunderte fehle. Hatte Arnold's durch den traurigen, immer mehr überhand nehmenden Verfall der Kirche so trüb gestimmtes Gemüth sich sogleich aufgehellt und erheitert, sobald es in die schöne Zeit der apostolischen Kirche zurückblicken konnte, deren reine Unschuldsperiode ihm als das damals verwirklichte Ideal für die Zukunft der Kirche vorschwebte, so legte es Semler recht absichtlich darauf an, auch dieses Bild, als ein täuschendes und nichtiges, zu zerstören. Er kann nicht genug einschärfen, wie nothwendig es sei, mit der ältesten Periode der Kirche sich so genau als möglich auseinander zu setzen, den Standpunkt der ersten Christen nicht für den unsrigen zu halten und doch ja nicht zu meinen, daß es sich

mit ihnen wirklich so verhalte, wie man sich gewöhnlich vorstellt. Es ist, ruft er uns zu, ein großes altes Präjudiz, daß die erste Kirche, die apostolische Kirche, zugleich das allervollkommenste Muster, die göttliche Vorschrift enthalte und darstelle von der richtigsten Erkenntniß und Anwendung der christlichen Religion. In diesem Vorurtheil ist eben die bittere ungesunde Quelle enthalten von aller unaufhörlichen Verdorbenheit und moralischen Unvollkommenheit, die wir immerfort in der katholischen Kirche antreffen, wenn wir nemlich selbst jetzt eine Historie dieser Kirche sammeln und die falschen Larven abreissen. Das heißt, wenn wir in unserem Standpunkt uns als freie, unabhängige, jetzige Christen wirklich kennen, und folglich unsere christliche Erkenntniß, Erfahrung und Uebung als unsere Geschichte neben die Geschichte jener Christen stellen, also unsere jetzige christliche Religionskenntniß gewiß und richtig unterscheiden von der ehrlichen wahren Beschreibung jener noch sehr geringen christlichen Religion (d. h. von der christlichen Religion jener Zeit, wie sie ihrer wahren Beschaffenheit nach gedacht werden muß), die (d. h. deren ganz andere Vorstellung) wir jenen ersten Jahrhunderten bisher so patriotisch, als wäre es unsere Schuldigkeit und unsere rechtmäßige Hochachtung, in der That nur untergeschoben, oder doch in steten Vorurtheilen so leicht vorgefunden haben. Als jetzige Beobachter der ganzen ehemaligen Historie der katholischen Kirche müssen wir erst hinter die historische Wahrheit kommen, um ja eine wahre Geschichte dieser Kirche, die nun hinter den Aposteln, hinter ihren Schriften erst eine solche Kirche wird, zu kennen, und sie richtig zu beurtheilen [1]). Die Ansichten und Behauptungen, in welchen sich hauptsächlich die Semler'sche Eigenthümlichkeit auf dem Felde der Kirchengeschichte zu erkennen gibt, betreffen vorzugsweise die erste Periode, und um nur die Punkte, auf welche er es besonders abgesehen hatte, um so sicherer zu treffen, hat er in dem ganzen Zeitraum der drei ersten Jahr-

1) Neue Versuche u. s. w. S. 113. f.

hunderte nichts aus dem Auge gelassen, was ihm dazu geeignet schien, die Glorie des Märtyrerthums, in welcher er zu strahlen pflegt, ihm so viel möglich abzustreifen. Wie vieles gibt es in dieser Periode, das je günstiger es für die Christen lautet, nur um so mehr seinen Verdacht erweckte. Die von Dodwell behauptete paucitas martyrum leuchtete auch ihm sehr ein. Die Schuld der diokletianischen Verfolgung wollte er nur den Christen selbst beimessen. Bei ihrem unläugbar lasterhaften Leben haben sie ihre Religion dadurch bewiesen, daß sie die heidnischen Tempel nicht besuchten und keine Opfer darbrachten, hatten sie dieß aber schon seit dreißig Jahren nicht gethan, ohne verfolgt zu werden, so müssen theils fanatische Grundsätze, theils politische, weltliche Absichten die Ursache gewesen sein, daß von dieser Zeit an die ausartende Religion für eine Feindin des bürgerlichen Staats und Wohlstands gehalten wurde [1]). Beinahe alle schriftstellerischen Erzeugnisse des zweiten Jahrhunderts wurden von Semler theils in Hinsicht ihres Werths sehr gering geschätzt, theils geradezu für verdächtig und untergeschoben erklärt. Selbst gegen den Brief des Plinius, des Statthalters von Bithynien, an den Kaiser Trajan über die Christen jener Provinz, brachte Semler eine Reihe von Zweifelsgründen vor, welche bei allem Scharfsinn im Einzelnen doch nur das Argument im Hintergrund hatten, die Christen seien viel zu unbedeutend gewesen, als daß sie die Aufmerksamkeit eines Plinius und Trajan in so hohem Grade hätten auf sich ziehen können, ein Brief, der so vieles zum Lobe der Christen enthalte, könne somit nur von einem Lobredner seiner Partei, wie Tertullian war, erdichtet worden sein [2]). So leicht nahm es Semler, mit seiner nie ruhenden Zweifelsucht alle Grenzen des Wahrscheinlichen zu überspringen, sobald es galt, den falschen Schein der Tugenden und Vorzüge zu vernichten, mit welchen man damals die apostolische

1) Fruchtbarer Auszug Bd. 1. S. 55. f.

2) Neue Versuche u. s. w. S. 119 f.

und nachapostolische Zeit noch in so reichem Maaße ausgestattet sah. Je mehr die gewöhnliche Ansicht ihre Beruhigung darin fand, in dem Christenthum der ältesten Periode wenigstens den festen, substanziellen Kern zu haben, welcher von allen weltlichen Elementen unberührt blieb, die die Kirche der folgenden Zeit in sich aufnahm, um so mehr wurde Semler dadurch nur gereizt, mit der zersetzenden Schärfe seiner Kritik in ihn einzudringen, und die Vorstellung, die man sich von ihm machte, in einen leeren Wahn aufzulösen. Schien ihm doch selbst die in den Schriften des Neuen Testaments enthaltene Lehre Jesu und der Apostel nichts so Festes und in sich Abgeschlossenes zu sein, daß man auf sie als die sichere, der ganzen Entwicklung der christlichen Kirche zu Grunde liegende Norm zurückblicken könnte. Nicht nur unterschied er von dem wesentlich moralischen Inhalt der christlichen Lehre die temporellen, lokalen, oder, wie er sich auszudrücken pflegte, die judenzenden Vorstellungen, die von Jesu und den Aposteln nur aus weiser Anbequemung in ihre Lehrvorträge aufgenommen worden waren, die aber eben deßwegen als das Unwesentliche von dem Wesentlichen wieder ausgeschieden werden müssen, sondern es gab für ihn überhaupt keinen objektiven Begriff der Religion und des Christenthums. „Ich fange in der That an", gestand er selbst in einer Schrift vom Jahre 1783 [1]), es für unwahr zu halten, was man so lange Zeit lehrete, es seye in der Bibel eine feste, determinirte Beschreibung der christlichen Wahrheiten oder Begriffe also enthalten, daß nur eine allereinzige Vorstellung unaufhörlich die wahre Vorstellung seyn solle und müsse. Ich muß es für theologische Theorie halten, die so und so lange gegolten hat, die auch in Absicht einer äusserlichen vereinigten Religionsgesellschaft, um äußerlichen gemeinschaftlichen Endzwecks willen, wahr ist, es kann auf einmal in Einer Gesellschaft nur Eine öffentliche herrschende Sprache geben, aber für die eigene

1) Bemerkungen zu Kiddels Abhandlung von der Eingebung der Schrift S. 150 f.

innere Religion ist es nicht wahr, ist es nicht möglich", nemlich wegen der unendlichen Verschiedenheit der einzelnen Individuen, auf welche Semler in allem, was sich auf das Wesen der Religion bezog, in letzter Beziehung immer wieder zurückging. Das Christenthum war ihm so, seinem wahren Wesen nach, nur das von Christus für das Bewußtsein der Menschheit ausgesprochene Recht des Individuums, im Gegensatz gegen alles, was sich als öffentliche Religion geltend macht, seine eigene Privatreligion zu haben. Von diesem rein subjektiven Begriff der Religion aus konnte Semler als Kirchenhistoriker nur das Interesse haben, die Geschichte der christlichen Kirche darauf anzusehen, wie sich in ihr das unveräusserliche subjektive Recht der Individuen zu allem demjenigen verhält, was ihnen mit der Macht der öffentlichen Religion entgegentrat. Die ganze Geschichte der christlichen Kirche ist der stete Conflikt der moralischen Privatreligion mit der öffentlichen Religion. Während Semler auf der einen Seite in der großen Masse der geschichtlichen Erscheinungen nur den in seinem Widerspruch sich selbst aufhebenden Versuch erblicken kann, dem, was seiner Natur nach das Freieste und Veränderlichste ist, den Charakter der Unveränderlichkeit aufzudrücken, löst sich ihm auf der andern aller objektive Inhalt der Religion in der unendlichen Verschiedenheit der Individuen in die unendliche Mannigfaltigkeit subjektiver Gefühle und Vorstellungen auf. Es gibt keine Geschichtsanschauung, welche sosehr wie die Semler'sche das für sich seiende Individuum zum substanziellen Inhalt der Geschichte macht. Hat Mosheim die Kirche im alten Sinn auf den Begriff einer dem Staat analogen Gesellschaft herabgesetzt, so ist sie nach Semler ein Aggregat von Individuen, die durch kein anderes Band unter sich verbunden sind als das rein formale Recht des individuellen Fürsichseins. Was kann die Geschichte solcher Individuen anders zu ihrem Inhalt haben als einen steten Wechsel von Veränderungen, deren bewegendes Prinzip nur das subjektive Interesse des Individuums ist, mit aller Macht der Subjektivität gegen alles zu reagiren, was der unend-

lichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Individuen den Zwang der Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit auferlegen will? Das ganze Gebiet der Geschichte ist so betrachtet, ein durchaus veränderliches Element, in welchem nichts sich gleich bleibt, nichts einen objektiven Halt und Bestand in sich selbst hat, alles, was mit der Macht der Objektivität sich geltend macht, ist nur dazu da, um von dem immer wieder mit frischer Gewalt hervorbrechenden Strom der reagirenden subjektiven Gefühls- und Willenserregungen verschlungen zu werden. Wie er schon in religiöser Beziehung alles auf das Recht der Individualität und Subjektivität zurückführte, so machte er dasselbe Recht auf dem geschichtlichen Gebiet dadurch geltend, daß er alles, was einmal durch den Unterschied der Zeiten, Personen und Verhältnisse getrennt war, in der ganzen Weite des Unterschieds auseinander zu halten suchte. Daher meinte er immer wieder daran erinnern zu müssen, daß Andere unsern Standpunkt nicht mit uns theilen, und wenn sie in der Zeit so weit hinter uns stehen, denselben Anspruch auf Bildung und Aufklärung nicht machen können [1]).

---

1) Longe alio in orbe nos hodie esse u. s. w., schärft er schon in der Vorrede zum ersten Bande seiner Hist. eccl. sel. cap. vom Jahre 1767 S. 35 ein. Daher solle man auch keinen unnöthigen Respekt vor solchen Auktoritäten haben. Es ist bemerkenswerth, in welche Aufregung Semler sogleich geräth, sobald er auch nur in weiter Ferne für das Recht seiner Individualität etwas befürchten zu müssen meint. Ich setze hier noch folgende, für seine Geschichtsanschauung charakteristische Stelle bei: Es ist eine grobe Abweichung von der angefangenen moralischen geistlichen Religion, welche Gott durch Christum so deutlich geoffenbart hat, wenn die Kirche das Gesetz eingeführt hatte, alle Christen aller Zeiten müßten eben das Maaß, eben den Inhalt und Umfang der christlichen Religion in Erkenntniß, Urtheil und eigener Anwendung haben und behalten, welches Maaß etwa Bischöfe des 1. 2. 3. 4. Jahrhunderts damalen gehabt haben. Dieß ist vielmehr eine ganz unchristliche und zu allernächst eine blos politische Vorschrift, sie stößt die Christen wieder zurück in die alte moralische Finsterniß, Unvollkommenheit und gleiche Unwürdigkeit, worin alle Unterthanen des jüdischen Syne-

Je mehr Semler in diese geschichtliche Grundanschauung sich vertiefte, und mit seinen innersten Gedanken in ihr lebte, um so mehr wurde er dadurch auch der Mann, welcher Energie und Ausdauer genug hatte, das ganze Gebiet der Kirchengeschichte nach allen Seiten hin durchzuarbeiten. Was Semler noch ganz besonders auszeichnet, ist der unermüdliche Fleiß in der Erforschung der Quellen, worin er wohl von wenigen Kirchenhistorikern übertroffen worden ist. Da er, wie Arnold, auf's lebhafteste davon überzeugt war, daß wir noch immer keine wahre und wirkliche Kirchengeschichte haben, wenigstens in Betreff der ersten Jahrhunderte, so glaubte er der Sache nur um so gründlicher auf den Grund sehen zu müssen, und wandte sich überall den Quellen selbst zu. Mehrere seiner kirchenhistorischen Schriften beziehen sich unmittelbar auf die Quellen, wie der Versuch, den Gebrauch der Quellen der Staats- und Kirchengeschichte der mittlern Zeiten zu erleichtern, mit welchem er im Jahr 1761 seine Fortsetzung der

---

drium oder alle Oberpfaffen in allen heidnischen Staaten sich befunden haben, die allesammt ebenfalls eine eiserne äussere Ordnung und Vorschrift der Gedanken hatten, und durch fremde Personen an ihrer statt die Gottheit verehren ließen. — Alle jene Ordnungen und Vorschriften der Bischöfe sind zunächst nur das politische Band der zusammengehörigen Mitglieder einer öffentlichen lokalen Religionsgesellschaft — aber die moralische Religion soll nun erst neben dieser äusserlichen Religionsgesellschaft als eigener, innerlicher Zustand aller einzelnen Christen existiren in viel tausend Stufen. — Hier ist alle Anmaaßung und Behauptung der römischen Kirche vergeblich und ganz lächerlich, die unwiderlegliche Kirchenhistorie beschämt alle jene Schmeichler der Kirche und des Papstes — dieß ist alles ganz unerträglich, abscheulich, oder kindisch läppisch und geradehin verächtlich, und muß immer mehr verachtet und mit erhabenem Unwillen als alte Pfafferei verworfen werden. Die unendliche Wohlthat Christi, das große, blos moralische, nicht physische Verdienst Christi begreift einen unaufhörlichen, unerschöpflichen Schatz von moralischen Begriffen und Urtheilen, welche in dem Glauben der einzelnen Christen nach unzähligen Stufen unendlich fort entwickelt und praktisch angewendet werden. Neue Versuche u. s. w. S. 69 f.

Baumgarten'schen Kirchengeschichte begleitete, und die Vorreden, mit welchen er Baumgarten's Untersuchung theologischer Streitigkeiten und evangelische Glaubenslehre (1762—64) einleitete. Er betrachtete die Kirchengeschichte sosehr als eine bloße Relation aus den Quellen, daß er dieß auch schon auf dem Titel seiner kirchenhistorischen Hauptwerke ausdrücken zu müssen glaubte, wenn er das eine Historiae ecclesiasticae selecta capita (nemlich wie er in der Vorrede zum ersten Bande S. 34 sagt, ex vetustis ipsis scriptoribus, non neglectis tamen recentiorum adjumentis), das andere Versuch eines fruchtbaren Auszugs aus der Kirchengeschichte nannte. Das erstere in drei Bänden 1767—69 geht bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, das letztere (in drei Bänden 1773—78) führt die Kirchengeschichte bis in's siebzehnte Jahrhundert herab. Niemals ließ er es sich verdrießen, dieselbe Arbeit auf's Neue vorzunehmen und denselben Zeitraum mit neuer Erforschung der Quellen noch gründlicher und umfassender durchzuarbeiten. Auch die zwischen jenen beiden Werken erschienenen Commentarii historici de antiquo Christianorum statu (2 Bände 1771—72) wurden von ihm blos deßwegen geschrieben, weil er, wie er in der Vorrede sagt, sich schon überzeugt hatte, excutiendos esse plures libros et scriptores antiquiores, ipsorumque omnem auctoritatem, quam auctores prae se ferunt, diligenter repetendam esse. Und kaum waren seine Novae observationes, quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae et religionis christianae usque ad Constantinum M. im Jahr 1784 erschienen, so ließ er im Jahr 1788 schon wieder neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären, folgen. So oft er aber auch denselben Weg betrat und zurücklegte, so gelang es ihm doch nie, durch Beherrschung und Zusammendrängung des Stoffs, Verknüpfung des Einzelnen unter allgemeineren Gesichtspunkten, übersichtliche Einheit, seinen kirchenhistorischen Arbeiten auch nur die Form der Darstellung zu geben, welche der Vorzug Mosheim's wenigstens in dessen Commentarii ist. An alles, was dazu gehört, dachte er so wenig,

daß keiner zäher als er an der hergebrachten Anordnung nach Jahrhunderten hängen blieb. Ueberall besteht seine Arbeit nur darin, in einer Masse von Einzelnheiten rohe, mehr oder minder unverarbeitete Materialien aus den durchwühlten Quellen zu Tage zu fördern. Er betrachtete auch dieß als ein Recht seiner Individualität, alles nur so zu geben, wie es das unmittelbare Ergebniß seiner gelehrten Forschungen war, wie ja auch jede seiner Schriften nur eine neue Ausführung des in unendlichen Variationen, besonders auch in allen Vorreden, die immer selbst wieder zu Abhandlungen wurden, wiederkehrenden Grundgedankens war, in welchen sein ganzes geistiges Sein und Leben aufging. Mit diesem Einen Gedanken war das ganze Gebiet der höhern Ideen für ihn erschöpft und er blieb, soweit nicht seine skeptische Kritik ihn mißtrauisch machte, bei einer sehr nüchternen und populären Betrachtungsweise der Dinge stehen.

Neben Mosheim und Semler nimmt C. W. F. Walch eine untergeordnete Stelle ein, doch ist sein Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten [1]), ein zu bedeutendes und zu tief in die Kirchengeschichte eingreifendes Werk, als daß er hier ganz unerwähnt bleiben könnte. Auch in ihm spricht sich, wie in Semler, das Interesse jener Zeit für kirchenhistorische Studien vorzugsweise in dem Fleiß und Eifer aus, mit welchem er die Quellen der Kirchengeschichte durchforschte, um das gesammte Material so vollständig und genau als möglich an's Licht zu bringen. In allem, was sich darauf bezieht, ist das genannte Werk eines der reichhaltigsten, das die Literatur der Kirchengeschichte aufzuweisen hat. Es repräsentirt in sich die Individualität Walch's sehr charakteristisch. Trieb Semler die Unruhe seines beweglichen Geistes immer wieder auf denselben Punkt zurück, um dieselbe Arbeit mit neuer Anstrengung noch einmal vorzunehmen, so blieb dagegen der schwerfällige Walch um so be-

1) In eilf Theilen 1762—85, die aber nur bis zum Ende des Bilderstreits gehen.

harrlicher bei demselben Gegenstand, und rückte nicht von der Stelle, bis er alles so viel möglich aufgeräumt hatte. Gemeinsam ist aber wieder beiden derselbe Mangel des ästhetischen Sinns für die Form der Darstellung, beide sind wahre Muster einer recht philisterhaften Geschmacklosigkeit, doch folgt man immer noch lieber dem geläufigen Redefluß des wenigstens über seinem Lieblingsthema sich ereifernden Semler, als dem bis zur peinlichsten Monotonie sich hinschleppenden trockenen, steifen, von allem Fleisch und Blut entleerten Formalismus Walch's. Am meisten contrastirt aber die Neologie und dogmatische Indifferenz Semler's mit der altväterischen Orthodoxie, deren ernste Miene Walch den verschiedenen Gestalten seiner Ketzergeschichte entgegenhält, doch ist auch dieß nicht so böse gemeint, er will die Personen seiner Ketzergeschichte nicht gerade für bösartige Ketzer halten, sie sind ihm schon als der Gegenstand, an welchem er den ganzen Reichthum seiner Gelehrsamkeit auseinanderlegen kann, zu lieb und werth, als daß er so streng mit ihnen verfahren könnte. Er will weder den alten und überaus harten noch dazu mehrentheils von protestantischen Schriftstellern aus den Schriften der römisch-katholischen Partei genommenen Urtheilen, noch den gelindern Meinungen eines Arnold oder Beausobre schlechthin beitreten [1]). Wahrheitsliebe und redliche Gewissenhaftigkeit sind sein unverbrüchlicher Wahlspruch, außerdem aber will er sich noch ganz besonders eines pragmatischen Vortrags befleißigen und die Ursachen und Quellen der Begebenheiten theils in den Personen selbst, in dem Maaße ihrer Geistesfähigkeiten, in der Beschaffenheit ihrer Gemüthsverfassung, ihren Leidenschaften u. s. w., theils in den äußerlichen Umständen, in welchen sie sich befanden, aufsuchen. Welche Vorstellung wir uns von diesem Pragmatismus zu machen haben, kann man aus den Fragen sehen, auf deren Beantwortung, falls sie gegeben werden kann, ungemein viel ankommen soll. Es fragt sich nemlich, ob der Ketzer ein Gelehr-

1) Erster Theil Vorrede.

ter war, ob er die Philosophie gelernt hat, welcher philosophischen Partei er zugethan gewesen, ob er vor seinem Uebertritt zum Christenthum ein Jude oder ein Grieche war, ob er in der Kirche ein gottesdienstliches Lehramt bekleidete, mit welchen Leuten er Umgang hatte [1])? Meint man doch hier eher einen Polizeibeamten oder Untersuchungsrichter, als einen Kirchenhistoriker vor sich zu haben! In der That kann man, wenn man dem ganzen Apparat zusieht, welcher hier gemacht wird, um zuerst ein allgemeines Signalement von dem Angeklagten zu geben und ihn selbst vorzuführen und zu vernehmen, sodann das Zeugenverhör anzustellen, den Thatbestand zu erheben, die Ergebnisse der Untersuchung zu registriren und am gehörigen Ort einzutragen, und endlich die Schlußsentenz mit den nöthigen Nutzanwendungen zu fällen, eine solche Procedur nur mit einem nach den strengsten Regeln eines bureaukratischen Mechanismus vorgenommenen polizeilichen oder gerichtlichen Verfahren vergleichen. Und nun stelle man sich vor, was dazu gehört, dasselbe Verfahren mit allen seinen Rubriken durch das ganze eilfbändige Werk hindurch bei allen Ketzern bis in's neunte Jahrhundert einzuhalten! Hat Walch es vermocht, so hat er dadurch einen Beweis von Kraft und Ausdauer gegeben, welcher alle Anerkennung verdient, aber welcher Leser seines Werks hätte jetzt noch die Geduld, ihm unausgesetzt zu folgen? Es gibt nichts Unlebendigeres, Geistloseres, unerträglich Langweiligeres, als die Walch'sche Ketzergeschichte. Vergleicht man ihre Methode mit einem wohl instruirten Gerichtsverfahren, so ist doch wenigstens das Methodische ihres Verfahrens nach Gebühr gewürdigt. Man hat aber die Walch'sche Behandlung der Geschichte auch schon mit der Aufnahme eines Krankheitsprotokolls verglichen, in welchem die in Betracht kommenden Momente nach den drei Rubriken Diagnose, Pathogenie und Therapeutik classificirt werden [2]). Der Walch'sche Ge-

1) Th. 1. S. 15.

2) Schwegler, Montanismus S. 11.

schichtspragmatismus bestände so eigentlich darin, daß die Ketzer als Kranke behandelt werden, bei welchen man vor allem über die Symptome ihrer Krankheit in's Reine kommen muß, aber doch immer noch die Hoffnung hat, sie am Leben zu erhalten. Sieht man jedoch näher zu, so ist ihm im Grunde jeder Ketzer, welchen er zum Gegenstand seiner genauern Analyse macht, voraus schon ein der todten Geschichte verfallenes caput mortuum, und man kann, wenn man sieht, wie er ihn zerschneidet und zerstückelt und Stück für Stück zur Hand nimmt, um an jedem einzelnen Stück seine Demonstrationen zu machen, sich nicht enthalten, seine geschichtliche Darstellung mit einem anatomischen Sektionsbericht zu vergleichen. Welches Gewicht er selbst in seiner Ketzergeschichte auch auf medicinische und anatomische Kriterien legt, erhellt aus seinem pragmatischen Urtheil über die bekannte Todesart des unglücklichen Arius, bei welchem er es für das Sicherste hielt, sich mit dem Allgemeinen zu begnügen, daß man ihn todt gefunden, und er eines plötzlichen Todes verfahren, da man Ursach habe, in die medicinische und anatomische Gelehrsamkeit der Geschichtschreiber einiges Mißtrauen zu setzen. Wenn auch tägliche Erfahrungen lehren, daß plötzliche Todesfälle in wenigen Minuten erfolgen können, ohne daß weder der Verstorbene noch Andere vorhero die geringsten Merkmale einiger Unpäßlichkeit beobachten, so lasse sich doch die Wirklichkeit nicht anders, als durch genaue und medicinische Beschreibungen des Zustandes des todten Körpers erweisen, da nun diese ganz fehlen, so sei mithin gar kein Grund vorhanden, mit Gewißheit zu behaupten, es sei eine natürliche Todesart gewesen [1]. Die letztere, dem Wunderglauben so viel einräumende Aeußerung zeigt uns seinen Pragmatismus noch von einer andern ihn ebensowenig empfehlenden Seite, in Ansehung welcher gleichfalls zwischen ihm und Semler ein großer Unterschied stattfindet. Und doch, worin trifft alles dieß, was hier zur Charakteristik Walch's gesagt

---

1) Th. 2. S. 505. f.

worden ist, mit der hauptsächlich durch Semler repräsentirten Geschichtsanschauung zusammen? Es ist mit Einem Wort der Mangel an allen höhern Ideen. Wo diese fehlen, kann es auch keine Einsicht in den objektiven Zusammenhang der Geschichte geben, um so mehr waltet dagegen das rein Subjektive und Individuelle vor. Wie subjektiv wird alles, um was es sich in der Geschichte handelt, wenn die Geschichte nur dazu da ist, damit das die Geschichte betrachtende Subjekt sich des Rechts seiner Individualität bewußt wird? Haben ebenso die in der Geschichte auftretenden Subjekte ihre substanzielle Bedeutung nur in dem Rechte ihrer Individualität und ihres individuellen Fürsichseins, so stehen sie auch nur wie Monaden neben einander, es fehlt der sie zur Einheit verknüpfende objektive Zusammenhang, die Geschichte ist nur der Spielraum der subjektiven Freiheit und der subjektiven Willkür. Das, was die Individuen zur Einheit verknüpft und sie einer ihre subjektive Freiheit beschränkenden Macht und Auktorität unterordnet, ist gerade das Unberechtigte, Verwerfliche, das, was nicht sein sollte. Von dieser Semler'schen Geschichtsbetrachtung unterscheidet sich die Walch'sche nur dadurch, daß die geschichtlichen Subjekte nicht sowohl Monaden sind, von welchen jede das Recht ihrer Individualität behauptet, als vielmehr ein zufälliges Aggregat von Einzelnheiten, deren Verhältniß zu einander auf einer rein atomistischen Anschauungsweise beruht. Es ist ein reines Nebeneinandersein, und wenn man auch nach der Ursache fragt, warum das Eine so das Andere anders ist, die Betrachtung geht nie über die Sphäre hinaus, in welcher das einzelne Dasein als ein für sich seiendes abgeschlossen ist. Liegt auf diese Weise der Schwerpunkt der Geschichte da, wo das individuelle Fürsichsein seine Spitze hat, ist es somit nicht die Geschichte, die die Individuen mit ihrer objektiven Macht trägt und hält, sondern sind vielmehr die Individuen die die Geschichte regierenden Mächte, so daß die Geschichte, so zu sagen, nur um der Individuen willen da ist, so ist es nur die natürliche Konsequenz dieser Geschichtsanschauung, wenn man vor

allem nach dem subjektiven Nutzen der Geschichte fragt. Wenn Semler sein Hauptwerk einen fruchtbaren Auszug aus der Kirchengeschichte nannte, was wollte er damit anders sagen, als daß die Kirchengeschichte ihrem Begriff nach eine wesentlich praktische Tendenz habe? Ihre größte Frucht sollte sein, daß man aus ihr lernt, wie man sich zu verhalten habe, um seine moralische Privatreligion gegen die Beeinträchtigungen, welchen sie ausgesetzt ist, sicherzustellen [1]). Sieht man aber überhaupt einmal die Kirchengeschichte auf den Nutzen an, welcher zu ihrem wesentlichen Begriff gehört, so werden es immer mehr sehr subjektive Interessen und partikuläre Zwecke sein, in welche man ihren Werth und Nutzen setzt. Wie kleinlich ist es, wenn Walch von seiner Historie der Ketzereien hauptsächlich den Nutzen rühmt, daß sie sehr fruchtbare Beispiele zu den Regeln eines klugen Verhaltens bei entstehenden Uneinigkeiten gebe? Das Verhalten derer, die von der Wahrheit abgewichen oder sonst an der Uneinigkeit Schuld gehabt haben, lehre uns die Vorsicht, bei ähnlichen Fällen vor dergleichen Leuten sich in Acht zu nehmen. Man sehe die Kunstgriffe, welche Satan gebrauche, bald unter dem Schein des Eifers für die Wahrheit, bald unter der Maske der Gottseligkeit Unkraut unter den Waizen auszustreuen. Das Blendwerk verliere sich und die wahren Quellen des Hochmuths und der Herrschsucht, oder einer durch mancherlei Gegenstände gereizten Wollust entdecken sich unsern Augen und dieses alles gebe Regeln an die Hand, wie sich ein rechtschaffener Knecht Christi bei ähnlichen Fällen zu verhalten habe u. s. w.

---

1) Man vergl. was Semler in der Vorrede zum dritten Bande seines Versuchs eines fruchtbaren Auszugs über den Nutzen der Kirchengeschichte nach seiner Behandlung derselben sagt. Es schreibt sich überhaupt aus dieser Zeit die Sitte her, den Nutzen der Kirchengeschichte sehr ausführlich und speciell auseinanderzusetzen. Vergl. Mosheim's Einl. in die Kirchengesch. Weismann hatte noch seine Memorabilia nur ad juvandam notitiam regni Dei et Satanae cordisque humani geschrieben.

Es erinnert dieß sehr lebhaft an die Zeit, in welcher die ganze Theologie eine bloße Nützlichkeitstheorie geworden war. Man glaube daher auch nicht, daß Zwecke, wie die angegebenen, bei den Kirchenhistorikern dieser Periode eine bloße Nebenrücksicht waren, sie waren ihnen die Hauptsache selbst, ohne welche sie sich die Geschichte nicht denken konnten. So weit war man also jetzt von der transcendenten Höhe des dualistischen Gegensatzes herabgekommen, in welchem die Kirchengeschichte in der Anschauung der alten Kirchenhistoriker sich bewegte. Die Geschichte ist nur um des sie betrachtenden Subjekts willen da, damit es nach Maaßgabe seiner subjektiven Zwecke, Bedürfnisse und Interessen wisse, wie es im vorkommenden Falle sich zu verhalten habe, um nicht vom Satan, der so weit immer noch seine Rolle spielt, überlistet zu werden. Soll der Strom der kirchlichen Geschichtschreibung nicht in dem Sande des subjektivsten Partikularismus versiegen, so ist klar, in welcher Richtung er sich eine neue Bahn brechen muß.

Fünfter Abschnitt.

Die pragmatische Methode der Geschichtschreibung.

Schröckh, Spittler, Planck, Henke.

Die genannten Kirchenhistoriker bilden eine eigene Gruppe zusammengehörender Repräsentanten der Kirchengeschichte, welche bei aller individuellen Verschiedenheit einen gemeinsamen Charakter an sich tragen. Sie gehen in derselben Richtung weiter fort, von welcher schon die Rede war, und bilden die durch sie bedingte Form der Geschichtschreibung systematisch aus, jedoch eben dadurch in einer Weise, durch welche ihre Einseitigkeit nur um so klarer hervortritt.

Auf welchem Boden der subjektiven Geschichtsbetrachtung wir uns hier befinden, kann uns, um an das am Schlusse des vorigen Abschnitts Gesagte anzuknüpfen, schon das endlose triviale Gerede zeigen, mit welchem J. M. Schröckh sein bändereiches Werk [1]) eröffnet. So wenig er auch schon dem äußern Umfang nach über den Begriff der Kirchengeschichte zu sagen weiß, so unerschöpflich ist er über den Gebrauch und Nutzen derselben, über welchen man, wie er selbst sagt, nie zu ausführlich und weitläufig sein kann. Es ist kaum glaublich, zu wie vielerlei die Kirchengeschichte brauchbar und nützlich ist. Die Nahrung, die sie dem Verstand und dem Herzen des Menschen reicht, ist so unerschöpflich, daß jede andere Kenntniß von Begebenheiten ihr weichen muß, und man

---

1) Christliche Kirchengeschichte 1768—1803 in 35 Theilen, seit der Reformation 8 Bände 1804—1808, 9ter und 10ter Band, von Tzschirner 1810—1812.

weder ein Diener und Lehrer der Religion, noch ein Gelehrter, ja nicht einmal ein guter Christ ohne sie sein kann. Eine andere theologische Größe gibt es gar nicht, als entweder auf dem Felde der Kirchengeschichte oder dem der Auslegung der heiligen Schrift, oder auf beiden zugleich, alle Ehrensäulen, welche sich mancher berühmte Mann, dem diese edleren Kenntnisse fehlten, blos aus sinnreichen und sonderbaren Gedanken, aus tapfer geführten Streitigkeiten, oder aus einem Schwall von wiederholenden Schriften aufgebaut hat, fallen durch einen einzigen Hauch der Nachwelt über den Haufen [1]). Aus dem Pathos solcher Deklamationen kann man am besten sehen, wie jener Zeit alle ihre Betrachtungen über den Begriff und die Aufgabe der Kirchengeschichte in den Einen Gedanken an ihren Nutzen aufgingen. Tiefer sehen wir jedoch erst in den Geist dieser Geschichtschreibung hinein, wenn wir ihre Methode kennen lernen, über welche Schröckh selbst sich ausführlich erklärt hat [2]). Sie ist mit Einem Worte, wie er sie selbst nennt, die pragmatische, und besteht darin, daß man die Begebenheiten nicht blos als etwas zufällig Geschehenes erzählt, sondern nach ihren Ursachen und Triebfedern forscht. Je genauer Schröckh das Eigenthümliche dieser pragmatischen Methode beschreibt, um so klarer wird nur, wie äußerlich sie sich zu dem wahren innern Wesen der Geschichte verhält. Soll der pragmatische Historiker, was seine wichtigste Aufgabe ist, die innern Beweggründe und Absichten der handelnden Personen so viel möglich erforschen, so muß auf der andern Seite sogleich wieder daran erinnert werden, wie nothwendig es sei, die nöthige Vorsicht dabei zu beobachten, weil man doch nicht in das Innere des Menschen hineinsehen könne, und nichts Verfehlter sei als die Voraussetzung von Absichten und Motiven, die auf einer bloßen Vermuthung beruhen. Soll ferner die prag-

---

1) Th. 1. S. 56 f. 96. 129.

2) Methode der Untersuchung und des Vortrags der christlichen Kirchengeschichte, Th. 1. S. 251—318.

matische Methode den Zusammenhang erklären, in welchem die Begebenheiten, wie Glieder einer Kette, in einander eingreifen, und ihren sowohl nähern als entfernteren Folgen nachgehen, so ist dabei gleichfalls nicht zu vergessen, wie wenig wir gerade die tiefer liegenden Fäden eines solchen Zusammenhangs verfolgen können. Man muß also auch hier wieder gestehen, daß die Methode das nicht leisten kann, was man von ihr verlangt. Ja bei dem dritten, das noch zu ihr gehört, entsteht ein noch größeres Bedenken. Die Anwendung der Begebenheiten auf die Zeiten, in welchen wir leben, soll erst der wahre Probirstein für den Nutzen der Geschichte sein. Was man nicht gebrauchen kann, sagt der pragmatische Historiker, braucht man auch nicht zu wissen. Weiß man die Begebenheiten recht zu wählen, so werden wir die älteste Kirchengeschichte ebenso gut zu unserer Belehrung benützen können, wie die Schicksale der Religion in den neuesten Zeiten. Man muß Jahrhunderte und Personen, ähnliche Stellungen und Vorfälle, Endzwecke und Erfolge mit einander vergleichen, sie verallgemeinern und zu verjüngen wissen. Dann wird man finden, daß die Menschen fast zu allen Zeiten dieselben gewesen sind, und sich im Ganzen gegen die Religion immer auf die gleiche Weise verhalten haben, die zufälligen Umstände machen dabei wenig oder nichts aus, ihre Neigungen und Absichten ändern sich nie. Verhält es sich aber so, wozu, muß man fragen, dient uns überhaupt noch die Geschichte? Welches Interesse kann man haben, in der Vergangenheit zu suchen, was man in der Nähe und Gegenwart hat? Es ist die Spitze dieser subjektiven Geschichtsbetrachtung, daß sie, indem sie überall nur nach dem subjektiven Nutzen fragt, zuletzt kein anderes Subjekt hat, als eben nur das subjektive Ich, auf das sich alles beziehen soll. Sieht aber das Subjekt in dem ganzen Inhalt der Geschichte nur sich selbst, wozu braucht es eine Geschichte, es ist ja doch alles immer wieder dasselbe, derselbe Reflex der Gegenwart, in welcher das Subjekt mit seinen subjektiven Interessen und Bestrebungen lebt? Wie so betrachtet die pragmatische Methode in

ihrer Subjektivität sich selbst aufhebt, so führt sie, je weiter sie verfolgt wird, auch wieder über sich selbst hinaus, auf eine über dem Subjekt stehende Objektivität. Sie verlangt nicht nur, daß man, um die Motive und Absichten zu erforschen, auf den tiefern Grund, welchen sie in dem Charakter der handelnden Personen als ihrer Einheit haben, zurückgeht, sondern auch, daß man den Geist der Zeiten und den Charakter der Völker in genaue Erwägung zieht. Aber was ist es denn, was den Zeiten ihren Geist, den Völkern ihren Charakter gibt, wenn die bewegende Macht der Geschichte nur die einzelnen Subjekte in ihrem individuellen Fürsichsein sind? Welches eigene Verhältniß zwischen den handelnden Subjekten der Geschichte und der Zeit ihres geschichtlichen Auftretens muß man sich denken, wenn Schröckh seine pragmatische Methode durch die Leichtigkeit, mit welcher die christliche Religion in den drei Hauptperioden ihrer Geschichte in der Welt aufgenommen, verändert und verbessert worden sei, so erläutert: „das Christenthum konnte in keinem bequemern Jahrhundert der Welt erscheinen, und würde, wenn man blos die menschlichen Beförderungsmittel betrachtet, in keinem andern weder einen so schnellen, noch einen so rühmlichen Eingang gefunden haben. Gleichergestalt ist es sehr wahrscheinlich, daß die Reformation nicht früher und auch nicht später habe angefangen werden dürfen, wenn sie nicht mißlingen sollte, so vieles vereinigte sich in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts, um ihr den Weg zu bahnen. Auch die Päpste haben sich eben zur rechten Zeit den Gedanken einfallen lassen, unumschränkte Herrn der Welt zu werden, nemlich zu einer Zeit, da die Menschen, von Unwissenheit und Aberglauben geblendet, die Augen nur halb offen hatten, und das Netz kaum bemerken konnten, welches über ihren Kopf geworfen wurde“ [1]). Aber was ist es denn, muß man auch hier fragen, was das Jahrhundert dem Christenthum so bequem machte, was den Reformatoren

---

1) A. a. O. S. 284.

jetzt gerade ihren Plan gelingen ließ, was den Päpsten es eingab, so zur rechten Zeit die Unwissenheit der Welt zu ihrem Vortheil zu benützen? Welches geheime Einverständniß, welche Conspiration ganz eigener Art findet hier statt zwischen den handelnden Subjekten der Geschichte und dem Geist ihrer Zeit, oder vielmehr wie schlau müssen wir uns die Heroen der Geschichte denken, um dem Zeitgeist, wenn er sich auch nur ein wenig dazu anläßt, sogleich die Gelegenheit abzusehen, die es ihnen möglich macht, wie es scheint, sogar hinter seinem Rücken ihre Pläne zur Ausführung zu bringen? Wer machte denn die Welt so blöd und kurzsichtig, daß sie die Päpste so leicht überlisten konnten, und wie ganz anders würde es also in der Welt gegangen sein, wenn der Zeitgeist den argen Betrug, welchen die Päpste ihm spielten, noch zu rechter Zeit gemerkt, und der halbwachen Welt die Augen geöffnet hätte? Welche ganz eigene Vorstellung muß man sich von dem Gang der Dinge in der Welt machen, wenn, sobald Gutes und Heilsames geschieht, der Geist der Zeit zwar dazu behülflich ist und sich nach den Absichten der handelnden Personen bequemt, aber doch immer nur so weit, daß man wohl sieht, wenn sie die ihnen dargebotene Gelegenheit nicht alsbald im rechten Moment ergreifen würden, so wäre es auf lange, vielleicht auf immer um alles geschehen, was sie zum Besten der Welt beabsichtigten, und wenn dagegen alles, was entgegengesetzter Art ist, und der Menschheit zu so großem Nachtheil gereicht, wie das Papstthum, sich nur daraus erklären läßt, daß der Zeitgeist gerade damals nicht wachsam und rege genug war, um ein solches Unglück zu verhüten? Ist dieß der ächt geschichtliche Pragmatismus, so gestehe man sich, daß nach dieser Ansicht die bewegende Macht der Geschichte nur die Klugheit und Umsicht, oder die List und Schlauheit ist, mit welcher die bald da bald dort auftretenden einzelnen Subjekte die mehr oder minder günstigen Zeitumstände zur Ausführung ihrer subjektiven Absichten und Interessen zu benützen wissen. Es gibt somit in der Geschichte nichts so Objektives, das seinen Ursprung und

Ausgangspunkt nicht zuletzt in der Subjektivität eines durch seine geistige Befähigung über Andere hervorragenden Individuums hätte, und es läßt sich daher auch voraus ermessen, welchen subjektiven Charakter eine diese pragmatische Methode befolgende Behandlung der Kirchengeschichte an sich tragen muß. Wenn diese einseitige Richtung auf das Subjektive in der Schröckh'schen Kirchengeschichte nicht so auffallend hervortritt, als man nach ihrer allgemeinen Grundanschauung erwarten sollte, so kommt dieß nur daher, daß sie überhaupt einen zu stofflichen Charakter hat und ihr Verfasser in der Beurtheilung des Einzelnen mit zu großer Nüchternheit und Besonnenheit und zu genauer Abwägung der verschiedenen einander gegenüberstehenden und sich ausgleichenden Momente zu verfahren pflegte, als daß er einen allgemeinen Standpunkt mit strenger Konsequenz hätte festhalten können.

Zur Methode der Geschichtschreibung rechnet Schröckh noch besonders die Eintheilung der Geschichte in Perioden und die zweckmäßige Anordnung des Stoffs innerhalb jeder einzelnen Periode. Was das Erstere betrifft, so hat Schröckh einen rühmlichen Beweis seiner Fähigkeit, dem über die Subjektivität der einzelnen Individuen hinausgehenden objektiven Gange der Geschichte und den verschiedenen Wendungen desselben zu folgen, dadurch gegeben, daß er zuerst, was auch Mosheim noch nicht gethan hatte, die Eintheilung nach Jahrhunderten völlig fallen ließ und dagegen größere Perioden angenommen wissen wollte. Mit einem neuen Jahrhundert, bemerkte Schröckh sehr richtig, gehe nicht gerade auch eine neue Gestalt der Welt an, vieles entwickle sich erst später, nachdem es oft schon lange zuvor seinen Anfang genommen habe. In der Festsetzung der Perioden selbst folgte er Mosheim und nahm daher gleichfalls vier an, indem er die zweite bis auf Karl den Großen gehen ließ. Da er von der richtigen Ansicht ausging, daß Perioden nur da angenommen werden können, wo eine Reihe gleichartiger Veränderungen zu ihrem Abschluß kommt und eine neue, von ihr verschiedene beginnt, so suchte er auch den Charakter der

verschiedenen Perioden und ihr Verhältniß zu einander genauer zu bestimmen. Der leitende Gesichtspunkt dabei war, da die Semler'schen Ideen damals noch zu wenig bekannt geworden waren, die hohe Idealität der ersten, über die drei ersten Jahrhunderte sich erstreckenden Periode. Alles erscheint ihm hier im schönsten Licht, es war die Zeit der in ihrer reinsten Gestalt auf der Erde erschienenen Religion, die Lehrer waren nur Diener der Religion und der Kirche, und das Leben der Christen so reich an Tugenden und so einzig nur auf das Göttliche gerichtet, daß man in ihm nur eine Vorbereitung auf die Ewigkeit sehen konnte. Mit Constantin aber wurde alles sogleich ganz anders, und mit Karl dem Großen begann das eiserne, bis zum Anfang des sechzehnten Jahrhunderts gehende Zeitalter der christlichen Religion und Kirche. Mit der vierten Periode trat nun aber auf einmal wieder eine durchgreifende Veränderung ein. In der ersten Periode kam alles von der Religion selbst her, in der zweiten alles von den sich selbst überlassenen Neigungen ihrer Bekenner, in der dritten von der Herrschsucht und dem Eigennutz ihrer Lehrer, in der letzten aber von der Freiheit in der Beurtheilung und Ausübung der Religion, welche sich die Christen einander streitig machen [1]). Es hat so zwar jede der vier Perioden ihren eigenthümlichen Charakter, und von selbst versteht sich, daß, wenn die christliche Religion schon in der ersten Periode den höchsten Grad von Vollkommenheit erreicht hatte, die in der Folge eingetretene Veränderung nur die entgegengesetzte Richtung nehmen konnte. Aber was ist denn hier überhaupt das Prinzip der geschichtlichen Bewegung, und wie unbestimmt ist der Begriff der vierten Periode, wenn sie nur als die Periode der religiösen Freiheit und des Streits über sie bezeichnet wird? Ebenso wenig befriedigt Schröckh bei dem zweiten Punkt, welcher die Anordnung des Stoffs betrifft. Er bezeichnet seine Methode in dieser Beziehung als eine Combination der Real-

---

1) A. a. O. S. 307.

methode mit der chronologischen, konnte aber selbst lange nicht über die Anordnung mit sich in's Reine kommen. Erst im weiteren Verlauf seines Werks ergaben sich ihm für die Bücher oder Abschnitte, in welche die Perioden selbst wieder getheilt sind, folgende stehende Kategorien: 1. Abriß der bürgerlichen Geschichte des Zeitalters, 2. Geschichte der Wissenschaften und Künste, 3. Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, 4. Geschichte der römischen Päpste, des Clerus und des Kirchenrechts, 5. Geschichte des Mönchslebens, 6. allgemeine Geschichte der Religion, 7. allgemeine Geschichte der Theologie, 8. Geschichte der Religionsstreitigkeiten. Die Hauptmomente der Eintheilung wären demnach die Ausbreitung des Christenthums, die Verfassung der Kirche und der Lehrbegriff. Wenn man aber diese drei Momente, wie geschehen muß, aus dem Begriffe der Kirche ableitet, wie verhält es sich mit der Geschichte des Mönchslebens und der Geschichte des Cultus? Sind sie als wesentliche Bestandtheile jeder Kirchengeschichte mit dem einen oder dem andern jener drei Hauptmomente zusammen zu nehmen, oder stehen sie ihnen als gleich selbstständige Bestimmungen des Begriffs der Kirche zur Seite? Schröckh begreift die Geschichte des Cultus unter der allgemeinen Geschichte der Religion, es ist aber eine sehr vage Bestimmung, in welcher kirchliche Gebräuche und dogmatische Vorstellungen zu wenig von einander geschieden sind. Von Mosheim unterscheidet sich hier Schröckh dadurch, daß, während Mosheim den Begriff der Kirche, als solcher, oder als einer äußern Gesellschaft festhielt, Schröckh dagegen nicht sowohl eine Geschichte der christlichen Kirche, als vielmehr der christlichen Religion schreiben wollte. Sein Werk sollte, wie er selbst sagte [1]), „zuerst und vorzüglich eine Geschichte der christlichen Religion selbst werden, d. h. nicht blos ihrer Ausbreitung, ihres äusserlichen Bekenntnisses, oder der in dieselbe von gewissen Parteien hineingetragenen Irrthümer, sondern weit mehr die Geschichte aller auch weniger merk-

1) In der Vorrede zum dreizehnten Theil.

lichen Veränderungen, Zusätze, Ausschmückungen, Anwendungen, Ausartungen und Wiederherstellungen, unter welchen sie bei jenen Christen selbst, die sie stets in ihrer unveränderten Reinigkeit zu besitzen glaubten, bis zu uns gekommen ist. Damit war aber die Geschichte des theologischen Lehrbegriffs, der so oft aus der Religion etwas ganz anderes gemacht hat, als sie ursprünglich gewesen ist, seiner Entstehung und allmähligen Ausbildung, seiner vielfachen Gestalten und Abwechslungen unzertrennlich verbunden. Sie konnte auch nicht ohne eine vollständige Darstellung der Gesetze und Schriften, durch welche jener Lehrbegriff gewachsen, gestärkt, oder umgeschaffen worden ist, genugsam aufgeklärt werden. Dieß führte wiederum zu der Geschichte der theologischen Gelehrsamkeit unter den Christen, von deren blühenden oder kläglichen Verfassung der glückliche oder elende Zustand des Christenthums und des kirchlichen Lehrgebäudes zu allen Zeiten so sehr abgehangen hat. Hier war es nicht genug zu bemerken, welche Exegeten, Dogmatiker und andere Schriftsteller in jedem Zeitalter aufgetreten sind, welche Aufschriften ihre Bücher führen, und welches ungefähr ihr Inhalt ist. Es mußten durch eine genauere Zergliederung derselben die theologischen Methoden, Entdeckungen, Vorurtheile, der gesammte Gang dieser Wissenschaft, der Gewinn oder Verlust, welchen sie jedesmal empfunden hat, getreu entworfen werden. Doch nichts von allem diesem konnte ohne eine sorgfältige Geschichte der christlichen Lehrer in den ersten Jahrhunderten, die Christenthum, System und Religionswissenschaft fast ganz in ihrer Gewalt hatten, die länger als auf ein Jahrtausend hinaus festsetzten, was als Christenglaube anzusehen sei oder nicht, seine rechte Klarheit erhalten." Es ist somit eigentlich die Tendenz des Werks noch nicht genau genug bezeichnet, wenn man sagt, es solle nicht sowohl eine Geschichte der christlichen Kirche als vielmehr der christlichen Religion sein, man kann es vielmehr nur so charakterisiren, es solle nicht sowohl eine Geschichte der christlichen Religion, als vielmehr der christlichen Religionslehrer sein. An den Lehrern hängt ja

in letzter Beziehung alles, um sie bewegt sich die ganze Geschichte des Christenthums, nur wenn man weiß, wer sie ihren persönlichen Verhältnissen nach waren, sieht man erst tiefer in den innern Entwicklungsgang der christlichen Kirche hinein. Dem Begriff der Lehrer gab Schröckh eine so weite Ausdehnung, daß er sogar dem Papstthum und Mönchsthum seine Stelle in der Geschichte der christlichen Lehrer anwies. „Wohin anders kann denn", entgegnete er auf eine ihm deßhalb gemachte Einwendung [1]), „die Geschichte der päpstlichen Monarchie und aller ihrer Stützen gezogen werden, als in die Geschichte des christlichen, freilich auf's Höchste ausgearteten Lehrstandes? Was kann ich, was kann die Geschichte selbst dafür, daß aus dem obersten Lehrer seiner Kirche ein Monarch geworden ist, der sich durch die Inquisition in seinen angemaßten Rechten befestigte, daß Mönche, die anfänglich nur Laien waren, sich in Lehrer verwandelten?" Wie auch Schröckh diesen Fehler in der Folge verbessert haben mag, der Hauptcharakter seines Werks bleibt immer der überwiegend biographische Inhalt. Der ungeheure Umfang desselben kommt hauptsächlich daher, daß öfters eine ganze Reihe von Bänden aus Biographieen von Kirchenlehrern besteht, nebst einer Masse darauf sich beziehender literarischer Notizen. Dadurch besonders ist das Werk in seiner ganzen Anlage so formlos und in allem, was sich auf Zweckmäßigkeit und Symmetrie der Anordnung bezieht, so mangelhaft geworden. Ist die Mosheim'sche Kirchengeschichte in Ansehung des Lehrbegriffs zu dürftig und zu sehr bei dem Allgemeinen stehen geblieben, so hat Schröckh diese Lücke auszufüllen gesucht, aber er hat die Geschichte des Lehrbegriffs nur als die Geschichte der Lehren und Meinungen gegeben, welche die Kirchenlehrer der Reihe nach in ihren Schriften niedergelegt haben. Man erhält daher nur Excerpte, eine Entwicklung des Lehrbegriffs aber, als des Ausdrucks eines Gesammtbewußtseins der Kirche, fehlt auch bei ihm durchaus. Es führt uns dieß jedoch

1) In der Vorrede zum zwölften Band.

nur auf die schon hervorgehobene allgemeine Eigenthümlichkeit seiner geschichtlichen Grundanschauung zurück. Das Individuelle, Persönliche, Subjektive macht auch hier, und zwar vorzugsweise in der Form des Biographischen, den substanziellen Inhalt der Geschichte aus, die ganze Auffassung der Geschichte trägt ein durchaus subjektives Gepräge an sich. Will diese Art der Geschichtschreibung uns den höchsten Begriff dessen, was sie zu leisten vermag, geben, so bemüht sie sich, die Motive und Absichten der handelnden Personen so genau als möglich auszuforschen und darzulegen. In ihnen glaubt sie in die Seele der Geschichte hineinzuschauen und ihr ihre innersten Gedanken abzulauschen, wer kann aber wissen, ob sie nicht blos ihre Vermuthungen in die Geschichte hineinlegt und den handelnden Personen nur ihre eigenen Gedanken leiht? Die wahre Objektivität der Geschichte bleibt ihr noch fremd und verschlossen. Die rechten Meister dieses Geschichtspragmatismus sind jedoch erst die Folgenden, Spittler und Planck.

Sieht man an Schröckh's bändereichem Werk, zu welchem Umfang die Kirchengeschichte sich ausdehnen kann, wenn sie nur nicht müde wird, jeder namhaften Persönlichkeit auf allen Schritten und Tritten nachzugehen, und bei jedem Schriftsteller seine Schriften zu registriren und zu excerpiren, so hat sie dagegen in L. T. Spittler's Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche [1]) es sich um so mehr zur Aufgabe gemacht, sich auf den engsten Raum zusammenzuziehen, um in ihm zu zeigen, was eine gedrängte Darstellung und geistreiche Auffassung vermag, die überall nur die Spitzen der Begebenheiten und Personen hervortreten läßt. Auch Schröckh wollte ein pragmatischer Historiker sein, aber erst Spittler war es, in welchem die pragmatische Methode mit allem, was sie Anziehendes und Bestechendes hat, auftrat. Sie stimmte bei ihm trefflich zu seiner ganzen Behandlungsweise der Kirchengeschichte, die unter

1) Er erschien zuerst im Jahre 1782. In den sämmtlichen Werken Stuttgart und Tübingen. 1827. der zweite Band.

seinen Händen durchaus einen politischen, weltlichen, modernen Charakter annehmen zu wollen schien. Es zeigt sich dieß schon in der äussern Anlage und Anordnung, für welche ihm folgende Hauptabschnitte ganz aus der Natur der Sache selbst zu fließen schienen: 1. Geschichte der Ausbreitung, man könne die verschiedenen Ebben und Fluthen eines Stroms bemerken, ohne noch Rücksicht auf die Bestandtheile seines Wassers zu nehmen; 2. Geschichte der Kirche noch blos als Gesellschaft betrachtet, ihre innere Constitution und ihre äussern Verhältnisse, wie beide durch die abwechselndsten Schicksale gebildet wurden; 3. Geschichte dieser Gesellschaft als einer religiösen Gesellschaft, unter welcher also gewisse Lehrmeinungen, die sich von Zeit zu Zeit änderten, gangbar sind [1]). Das Religiöse und Kirchliche tritt somit sosehr zurück, daß es als eine im Grunde unwesentliche Nebenbestimmung blos in dritter Linie noch in Betracht kommt, wie wenn auch bei der äusserlichsten Betrachtung je davon abstrahirt werden könnte, daß die Christen als Bekenner des Christenthums eine religiöse und kirchliche Gesellschaft bilden, und die sie als Gesellschaft constituirenden Grundsätze anderswoher genommen sein könnten, als aus der Lehre, in welcher sie den gemeinsamen Mittelpunkt ihres religiösen Bewußtseins haben. In der Feststellung der Perioden geht sogar der christliche Gesichtspunkt verloren, wenn die zweite Periode durch Muhamed begrenzt wird. Richtig hat dagegen Spittler mit Uebergehung Karl's des Großen, die Epoche Gregor's VII. fixirt, und in der Stiftung der Universität Halle, als dem Anfangspunkt der neuesten Periode, wenigstens eines der Momente angedeutet, von welchen ein neuer Umschwung sich datirt.

Als Hauptgesichtspunkt stellt Spittler der christlichen Kirchengeschichte die Aufgabe, aus den Revolutionen der achtzehen verflossenen Jahrhunderte sich die historische Auflösung des gegenwärtigen Zustandes der christlichen Kirche zu suchen. In keiner Ge-

1) A. a. O. S. 14.

schichte sei eine so zusammenhängende Reihe wie hier, sie gehe selbst durch die unterbrechendsten Revolutionen ununterbrochen hindurch, und bleibe immer ein Ganzes, auch wenn die Erzählung aus einer Weltgegend in die andere übergehe. Wem es darum zu thun sei, aus der Geschichte nicht nur gelehrt, sondern auch weise zu werden, für den sei es in einzelnen Perioden das herrlichste Schauspiel, auf die Entwicklungen des menschlichen Geistes zu merken, wie sich dieser im Verhältniß auf seine wichtigste Angelegenheit durch die mächtigsten Strebungen und unglaublichsten Verirrungen gebildet habe. Nirgends lasse sich auch das Fortschreiten des menschlichen Geistes mit allen Retrogradationen und Verirrungen so beurkunden, als hier, nirgends die Farbe besser bemerken, welche er vom Klima, von der besondern Verfassung, in welcher er sich entwickeln mußte, und anderen Umständen annahm. Wo haben sich überdieß je die verschiedenen Schattirungen und Mischungen des Irrthums und des Lasters, die mannigfaltigsten Proben des wechselsweisen Einflusses des Verstands und des Herzens deutlicher gezeigt, als in der Geschichte der christlichen Kirche? Man könne zwar in mancher Rücksicht mit Recht sagen, daß die Kirchengeschichte nichts anders sei als ein langes Klagelied über Schwäche und Verderbtheit des menschlichen Geistes, aber der Unglaubige und Aberglaubige des siebzehnten Jahrhunderts handle doch ganz anders, als sein Namensbruder im zwölften und dreizehnten Jahrhundert, und wie undankbar würde es sein, die großen Fortschritte nicht bemerken zu wollen, welche die Menschheit wirklich auch hierin gethan habe? [1]) Der Fortschritt des menschlichen Geistes also stellt sich in der Geschichte der christlichen Kirche dar, aber wo zeigt sich ein solcher in der Spittler'schen Darstellung? Er könnte doch nur am Christenthum nachgewiesen werden, wenn in demselben Verhältniß, in welchem die Idee des Christenthums sich realisirt, der menschliche Geist von Stufe zu Stufe fortschreitet, um auch in

1) A. a. O. S. 2 f.

der Wirklichkeit das zu sein, was er an sich ist und sein soll. Aber was ist denn das Christenthum seiner Idee nach? Wo ist der Punkt, von welchem alles ausgeht, wo das Ziel, nach welchem alles hinstrebt? Von keinem Kirchenhistoriker erfährt man weniger als von Spittler, was das Christenthum objektiv ist, ja er hat so wenig eine Vorstellung davon, daß ein Geschichtschreiber der christlichen Kirche, welcher den Fortschritt des menschlichen Geistes am Christenthum darstellen und den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche aus ihrer Vergangenheit sich erklären will, doch vor allem wissen sollte, was das Christenthum an sich ist, daß er auf eine höchst naive Weise eben dieß, daß man nicht wisse, was das Christenthum ist, an die Stelle einer Definition von seinem Wesen setzt. Wie er am Anfang seiner Geschichte sagt: worin die Lehre bestanden habe, welche die Schüler Jesu auf seinen Befehl der Welt verkündigen sollten, darüber streite man sich nun bald achtzehen Jahrhunderte, und dieses Streiten mache einen wichtigen Theil der nachfolgenden Erzählung aus; so bezeichnet er das Christenthum auch wieder am Schlusse nur als einen Gegenstand des Streits. Es sei wirklich unendlich schwerer, als unsere rüstigen theologischen Schriftsteller denken, positive Lehren, die aus einem vor siebzehn Jahrhunderten geschriebenen Buch abstrahirt werden müssen, gegen die Einwürfe einer durch Raisonnement schmeichelnden Philosophie zu vertheidigen. Ein großer Theil der deutschen protestantischen Theologen sei nicht einmal einig, was eigentlich vertheidigt werden soll, und der wichtige einheimische Streit über die Vorzüge der äussern oder der innern Beweise der Wahrheit des Christenthums gründe sich zu sehr auf ursprüngliche Verschiedenheit der Denkfähigkeiten der Menschen, als daß er so schnell geschlichtet werden könnte [1]. Man weiß also nicht nur nicht, was das Christenthum ist, sondern man braucht es auch nicht zu wissen, weil ja doch jeder das Christenthum nur so nimmt, wie es ihm nach

1) A. a. O. S. 21. 433.

seiner subjektiven Denkweise erscheint. Auch der Historiker darf daher, wie Spittler sagt, um so weniger seine Ueberzeugungen als Geschichte angeben, da das Buch, aus dessen Nachrichten die ganze Sache beurtheilt werden müsse, in jedermanns Händen sei und von Jedem eigene Untersuchung fordere, der nicht gegen die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen ganz gleichgültig bleibe [1]). So sehr wird also alles, was sich auf das Christenthum bezieht, der Subjektivität des Einzelnen anheimgestellt, und da nun Spittler, so wenig er auch wissen will, was das Christenthum objektiv ist, doch nicht umhin kann, eine bestimmte Ansicht vom Christenthum durch seine Darstellung durchblicken zu lassen, so macht auch er nur von dem Recht seiner Subjektivität Gebrauch, wenn er sich auf die Seite der zu dem Positiven der Religion und des Christenthums sich negativ verhaltenden Aufklärung jener Zeit stellt. So zweideutig er sich ausdrückt, wo er von den Früchten dieser Aufklärung spricht, und so sehr er bei dem unermeßlichen Schaden, welchen allgemein einreißender Unglaube nothwendig anrichten müsse, nur den betrübten Beobachter zu machen scheint, so wenig kann er doch verbergen, welchen Parteien und Männern sein Interesse sich zuwendet. Es sind die Arminianer, von welchen, wenn wir den größten Theil unserer berichtigtern theologischen Kenntnisse ihnen zu danken haben, ebenso gut auch das zu rühmen ist, daß die allmählig herrschend gewordene Abneigung gegen alles Positive der Religion vorzüglich durch ihre Schriften auch unter uns ausgebreitet worden, es ist P. Bayle, der so schlau Bahn zu machen wußte, und zuerst Philosophie über Geschichte und gesunde historische Kritik an's Licht brachte [2]), es sind noch so manche Andere, bei welchen man zwar mit seiner Sympathie vorsichtiger sein muß, sie aber doch nicht ganz zurückhalten kann. Darf man aber auch bei den englischen und französischen Naturalisten und dem deutschen Fragmentisten

1) A. a. O. S. 22.

2) A. a. O. S. 333. 369.

seine Meinungsverwandschaft nicht zu laut gestehen, so kann man dagegen unter den traurigen Aussichten über den Verfall der Religion in der Schlußbetrachtung sich um so mehr damit trösten, „daß sich die Moralität vieler Menschen in unserem Zeitalter weit weniger, als in allen vorhergehenden, einzig auf christliche Religion gründet, daß die aufgeklärtesten Männer, wenn je etwa ihre Privatmeinung nicht völlig entschieden für christliche Religion ist, die ganze Größe des Schadens doch kennen, welchen jede laute Erklärung einer solchen Privatmeinung anrichtet, daß innerhalb zwanzig bis dreißig Jahren die ganze theologische Generation, welche sich gegenwärtig durch Spalding's, und Herder's und Döderlein's Schriften bildet, überall in Consistorien sitzen und durch ihre weisen Veranstaltungen endlich auch in allgemeine Ausübung bringen wird, was bisher oft nur noch Wunsch schüchterner Weisen oder fast kühne Unternehmung einzelner entschlossener Aufgeklärten war". Ist aber dieß das Resultat der Revolutionen von achtzehen Jahrhunderten, warum will man damit so geheim thun? Ihren rein subjektiven Charakter verräth diese Ansicht auch dadurch, daß man von dem, der sie hat, verlangt, er solle sie lieber für sich behalten, als allgemein mittheilen. Man darf ja für sich wohl unglaubig sein, wenn man nur seinen Unglauben nicht offen und laut erklärt. Und weil dieselbe Ansicht, die man als Aufklärung rühmt, als Unglaube so großen Schaden stiftet, so hat es auch nichts auf sich, seine wahre Meinung zu verläugnen und wo es am rechten Orte ist, sich zur herrschenden Meinung zu akkommodiren. Ist es anders als aus der Zweideutigkeit und Haltungslosigkeit einer alles in das subjektive Belieben stellenden Ansicht zu erklären, wenn eine auf dem Höhepunkt ihrer Betrachtung so naturalistische, dem Positiven so abgeneigte, so rasch von erlogenen Wundern redende Kirchengeschichte, wie die Spittler'sche, gleichwohl von den Wundern, durch welche sich Jesus zu seinen Behauptungen von der hohen göttlichen Würde seiner Person legitimirte, und von dem Wunder seiner Auferstehung so spricht, wie wenn der unbefangene Glaube

an Wunder, welcher in ihr sonst nirgends seine Stelle findet, hier wenigstens sich von selbst verstände?

Wo man auf kein objektives Princip der geschichtlichen Entwicklung zurückgehen kann, bleibt als höchste Causalität nur der Zufall übrig, die Zufälligkeit der äußern Umstände und die ebenso zufällige Beschaffenheit der einzelnen Individuen, und es macht auf diesem Standpunkt nichts aus, ob man den Zufall Vorsehung nennt, es findet zwischen der Vorsehung und den ihr gegenüberstehenden Individuen jenes eigene Verhältniß wieder statt, bei welchem man nicht weiß, welches von diesen beiden dem andern mehr zu verdanken hat, die Vorsehung den Individuen oder die Individuen der Vorsehung. Man kann bei dieser Geschichtsbetrachtung nur darüber erstaunen, daß ein Jude, Namens Jesus [1]), in wenigen Jahren seines Lebens eine Revolution machte, die in den ersten Veranlassungen so unscheinbar und in ihren letzten ausgebreitetsten Folgen so höchst merkwürdig war, daß neben seinen persönlichen Vorzügen auch die Umstände, unter welchen er auftrat, gerade so treffend waren, daß man damals einer wichtigen Veränderung entgegensehen mußte. War es die Vorsehung, die durch seinen Tod Absichten erreichte, welche das größte Glück für das Menschengeschlecht waren, so kann es auf der andern Seite nur seiner Persönlichkeit zugeschrieben werden, daß er als ein sehr zärtlich gesinnter Mann sich Freunde verschafft hatte, die den großen Entwurf der allgemeinen Religionsverbesserung, zu welchem er während seines Lebens auf Erden nur die Anlage gemacht hatte, so geschickt vollendeten. Immer ist in dem ganzen Gange der Ge-

1) So beginnt ja die Spittler'sche Kirchengeschichte, ungefähr ebenso, wie Spittler seine Geschichte Wirtembergs beginnt, von welcher er im Eingang sagt: „es möge immerhin auch diese alte Geschichte, wie so manche alte Geschichte anfangen: es war einmal ein Graf —". Das ist jenes von der Vorsehung in die Welt hineingeworfene Christenthum, von welchem der Geistesgenosse Spittler's, Planck, selbst noch in der Vorrede zu seinem letzten Werke im Jahre 1831 sprach.

schichte, auf jedem wichtigern Punkt, ein solches Zusammentreffen von glücklichen Umständen und Individuen, wie sie gerade für die Zeitverhältnisse passen; glücklicher Weise wird gerade noch in der höchsten Krisis des entscheidenden Zeitpunkts ein Gegenmittel gefunden, wodurch selbst der herrschende Hang des Zeitalters zum Vortheil der einen oder der andern Sache benützt werden kann; wie ein Geschenk des Himmels erscheint mitten unter dem entarteten Geschlecht nicht blos ein M. Luther, sondern auch ein G. Calixt, und weil sich gewöhnlich auch das Zufällige wie vorbereitet zusammenfindet, wenn die Vorsehung beschlossen hat, der Welt eine Wohlthat zu schenken, so muß es sich glücklich schicken, daß entweder durch die Energie oder die Lethargie der Menschen gerade das geschieht, was, wenn es einmal geschehen ist, als besonders providentiell betrachtet wird [1]). Wenn auch eine solche Geschichtsbetrachtung ihre volle Berechtigung da zu haben scheint, wo eine so hervorragende Persönlichkeit, wie die Luthers, die Richtung einer ganzen Zeit bestimmt, so zeigt doch auch die Spittler'sche Darstellung der Reformationsperiode deutlich genug, wie einseitig es ist, das bewegende Princip der Geschichte schlechthin in den Individuen zu erblicken, und die über den Individuen waltenden Mächte nur unter der vagen Kategorie der Vorsehung zu begreifen. Das Christenthum ist so betrachtet nur der zufällige Anknüpfungspunkt und die christliche Kirche nur der äußere Rahmen für die mannigfaltigsten Veränderungen, deren gemeinsame Einheit das Spiel des Zufalls ist, der bald da bald dort durch eine neue unerwartete Wendung eine entweder vorwärts oder rückwärts gehende Bewegung hervorbringt.

Auf dem Boden dieser Geschichtsanschauung, auf welchem der Subjektivität der Individuen ein so freier Spielraum gestattet ist, kann der ihr eigene Pragmatismus nur in der Kunst bestehen, die Ursachen der geschichtlichen Erscheinungen und die Motive der han-

---

1) A. a. O. S. 19 f. 245. 350. 420.

delnden Personen in der subjektiven Eigenthümlichkeit der Individuen aufzufinden. Je besser der Historiker dieses subjektive Gebiet psychologisch kennt und durchforscht, um so pragmatischer wird seine Darstellung. Besonders findet diese pragmatische Methode auf die Geschichte des Lehrbegriffs ihre Anwendung. Da man auf diesem Standpunkt die das Dogma betreffenden Erscheinungen nicht aus der dem Dogma immanenten Idee begreifen kann, so haben sie um so mehr nur einen subjektiven Grund; die Hauptursache der Verschiedenheit der religiösen Ansichten liegt in der auch schon bei den Aposteln bemerkbaren Verschiedenheit der menschlichen Temperamente und Seelenkräfte. Je weniger aber die moderne Denkweise in so manche eigenthümliche und fremdartige Vorstellung sich hineinfinden kann, um so geneigter ist man, solche Erscheinungen für Verirrungen der Phantasie und Erzeugnisse einer excentrischen Schwärmerei zu halten. Bei den Gnostikern findet es Spittler gar nicht der Mühe werth, der ausschweifenden Einbildungskraft dieser Schwärmer nachzugehen, und bei den Manichäern kann er kaum glauben, daß Hypothesen, welche sosehr gegen allen Menschenverstand waren, viele Anhänger haben bekommen können. Nicht viel günstiger lautet das Urtheil über dogmatische Streitigkeiten, wie namentlich in Betreff der Person Christi, der Dreieinigkeit, sie sind bloße Zänkereien über willkürlich aufgegriffene Fragen. Die Art, wie gestritten wurde, brachte gewisse theologische Moden auf, die von andern Moden sich nur dadurch unterscheiden, daß sie leider nicht dieselbe Wandelbarkeit hatten, sondern unauslöschlich tief dem menschlichen Geist sich eindrückten. Welcher bedeutende Faktor in der Geschichte der Theologie insbesondere das Temperament ist, sieht man, wie an so vielen Andern, namentlich an Calvin, welcher ein warnendes Beispiel eines Temperamentstheologen ist. Daß ein so aufgeklärter Mann, trotz seiner sonst vortrefflichen Exegese, trotz allem, was Verstand und Herz jedem Menschen von Gottes Güte sagt, auf die Meinung einer göttlich willkürlichen Prädestination gewisser Menschen zum ewigen Ver-

derben gerathen konnte, ist ein trauriger Beweis, wie sehr oft unsere Ueberzeugungen durch viele zufällige äußere Umstände bestimmt werden, noch trauriger aber, daß eine solche Meinung, wie die unbarmherzige Hypothese von der göttlichen Gnade, je einen gewissen allgemeinen Schwung bekommen konnte [1]). Nicht anders ist es auf dem übrigen Gebiet der Geschichte. Wie oft entsteht das Wichtigste und Folgenreichste aus irgend einem Einfall, welchen einmal dieser oder jener hatte! Der pragmatische Historiker zeigt besonders darin seinen combinirenden Scharfsinn, daß er in dem Kleinsten und Zufälligsten das Größte und Bedeutungsvollste erblickt. Wie er aber überhaupt Alles scharf in's Auge faßt und das Innere der Personen und Begebenheiten durchschaut, so kennt er auch die Verstandeskräfte und Willensrichtungen der Menschen zu genau, um nicht in der einen wie in der andern Beziehung so oft nur die niedrigste Meinung von ihnen zu haben. Daß er da, wo man sonst das edle Feuer der Begeisterung auflodern sieht, nur von Schwärmerei und Raserei zu sprechen weiß, wie bei den Kreuzzügen, versteht sich ohnedieß von selbst. Aber es gibt ja nicht blos Schwärmer und Verrückte, es gibt auch so viele Dummköpfe und Betrüger, welche man erst durch den Scharfblick des pragmatischen Historikers in ihrer wahren Gestalt kennen lernt. Selbst der fromme Ansgar wird nur für einige der von ihm verrichteten Wunder von dem Verdacht eines Betrügers freigesprochen, und der heilige Franziscus darf sich glücklich schätzen, für einen solchen zu gelten, dem man alle Ehre anthut, wenn man glaubt, es habe ihm im Kopfe gefehlt. Bei dem heiligen Ignatius von Loyola, bei welchem der Kopf ohnedieß nicht der stärkste war, halten Dummheit und Verrücktheit sich das Gleichgewicht, der Mainzer Diakonus aber, welcher aus der Geschichte der Pseudodekretalen so übel berüchtigt ist, ist Betrüger und Dummkopf zugleich. Wie leicht hätte es doch dazu kommen können, daß der schwache neuanbrechende Schimmer

1) A. a. O. S. 32. 49. 51. 116. 326. 357.

von Wissenschaften, welche Carl mit aller Mühe immer wirksamer und allgemeiner zu machen suchte, endlich seine ganze Kraft äusserte, wenn nicht ein einziger Betrüger und Dummkopf alles zernichtet und in unbeschreiblicher Herzenseinfalt die Welt Jahrhunderte lang nachgesprochen hätte, was der Betrüger vorgesagt hatte [1])! Wir sehen aus dem Letztern zugleich, wie der Pragmatiker, weil ja doch alles an dem Zufall und Einfall des Augenblicks hängt, gar gern auch einen Blick in das weite Gebiet der sogenannten scientia media wirft, und auf wichtigen Punkten der Geschichte den Gedanken in sich erwägt, wie ganz anders es doch in der Welt gegangen sein würde, wenn nur das Eine, das so leicht hätte der Fall sein können, stattgefunden hätte. Wie leicht hätte die Welt sogar mit der ganzen Hierarchie verschont bleiben können, denn wenn nur Otto III. sein Projekt vollends gelungen wäre, Rom zur künftigen Residenz seines Reichs zu machen, nie hätte ein Gregor VII. existiren können [2]). Welche Betrachtungen dieser Art lassen sich auch an das zerschmetterte Bein des heiligen Ignatius anknüpfen, das so zufällig den Entschluß in ihm weckte, ein frommer Don Quichote zu werden! Indem so der Pragmatiker Wohl und Wehe der Welt in sich bewegt nach seiner subjektiven Betrachtungsweise, ist auch sein Gefühl zart genug, um nach Maaßgabe des Geschehenen Freude und Leid mit den betheiligten Personen zu theilen, und selbst ein Leo I. steht ihm nicht zu fern, um sich die Frage vorzulegen, was ihn wohl im Jahr 451 mehr erfreut haben möge, die Nachricht von der Schlacht bei Chalons oder die von Chalcedon [3]). Noch öfter aber, als dieß mit so empfindsamen Betrachtungen der Fall ist, ergreift den aufgeklärten, vorzugsweise auf der Verstandesseite stehenden Geschichtschreiber eine edle Aufwallung seines Innern über das selbst bei sehenden Augen wie absichtlich mit Blindheit ge-

1) A. a. O. S. 147. 256. 339. 165.
2) A. a. O. S. 177.
3) A. a. O. S. 136.

schlagene Geschlecht, daß ganze Zeitalter, wie einzelne Männer zugleich Proben eines geübten Verstandes und einer ganz unerwarteten Sinnlosigkeit geben konnten, und er kann seinen Zorn und Aerger nicht lebhaft genug darüber äußern, daß das Papstthum nie mehr wuchs, als gerade in dem Zeitalter, da sich der menschliche Verstand durch die feinsten scholastischen Untersuchungen übte, da man mit dem spitzfindigsten philosophischen Scharfsinn an allem zu zweifeln anfing, da Handel und Künste seit den Zeiten der Kreuzzüge zu einem immer wachsenden Flor kamen, da selbst auch die beschleunigtere Communikation der Nationen unter einander gegen das Vorurtheil hätte abhärten sollen, daß ein Mensch in Rom, dessen Jugendgeschichte man wußte, dessen Stuhlbesteigung bekannt war, dessen tägliche Künste man sah, ein untrüglicher Mensch, ein Halbgott sei [1])! Und was würde, muß man unwillkürlich hier sich fragen, Spittler erst sagen, wenn er denselben Menschen selbst noch im Zeitalter der durch Dampfschiffe und Eisenbahnen beschleunigten Communikation seine Halbgottsrolle mehr als je spielen sähe? Nehmen wir nun noch dazu, wie lebhaft so oft solche Aeußerungen verschiedener Gemüthsbewegungen, des Zorns und Unwillens, oder der Freude und des Bedauerns, und so manche gutgemeinte Wünsche in die Erzählung sich einmischen [2]), wie ferner, ein pragmatischer Geschichtschreiber, wie Spittler, durch pikante Ausdrücke, schlagende Bilder, treffende Andeutungen den modernen Ton seiner Darstellung zu beleben und ihr noch überdieß durch psychologische Reflexionen und praktische Wahrheiten und Gemeinsprüche ein besonderes Interesse zu geben weiß, so haben wir so ziemlich alles beisammen, was uns ein Bild dieser Form der kirchlichen Geschichtschreibung geben kann.

Gleichwohl stellt sich als ein in mancher Beziehung noch größerer Meister der pragmatischen Geschichtschreibung Spittler

---

1) A. a. O. S. 278.

2) Der Geschichtschreiber soll stets kaltblütig bleiben, aber wer vermag es? A. a. O. S. 336.

der ihm so nahe stehende G. J. Planck zur Seite. Er hat wenigstens die pragmatische Methode in weit größerem Umfang auf die Kirchengeschichte angewandt. Wenn auch Planck in keinem zusammenhängenden Werke die Kirchengeschichte im Ganzen behandelt hat, so schließen sich doch die beiden Hauptwerke [1]), welche Planck's Namen zu einem der berühmtesten in der neuern kirchenhistorischen Literatur gemacht haben, so genau an einander an, daß sie ihn hinlänglich als Kirchenhistoriker charakterisiren.

Als pragmatischer Geschichtschreiber ist er, wie Spittler, mit vollem Recht zu bezeichnen. Er selbst leitete ja sein erstes Hauptwerk gleich mit den Worten ein: sein Endzweck sei (warum solle es nicht auf einmal gesagt werden?), eine pragmatische Geschichte der Entstehung unsers protestantischen Lehrbegriffs zu schreiben, das ganze Werk der Reformation unter diesen Einen Gesichtspunkt zu bringen, erst in Rücksicht auf das Ganze und dann auch bei jedem einzelnen Lehrsatz zu zeigen, wie und wann und wo zuerst Veränderung der Vorstellungsart in Glaubenslehren anfing, wodurch sie vorbereitet, zur Reife gebracht, bestimmt, wieder umgeändert, und dann wieder berichtigt wurde, zu zeigen, durch welche Mittel Wahrheit an das Licht, durch welche Veranlassungen und Umwege der Geist derjenigen, welche sie zuerst fanden, auf ihre Spur gebracht, durch welche Hindernisse ihr Umlauf gehemmt oder beschleunigt, durch welche Widersprüche ihr Einfluß verstärkt oder geschwächt wurde, zu zeigen, wie alle äussern, theils absichtlich angelegten, theils zufälligen Umstände dabei mitwirkten; was der Charakter der Hauptpersonen, ihre Bildung, ihre Leidenschaften, ihre Vorurtheile, ihre Nebenabsichten, was die politische Verfassung, Anschläge, Verhältnisse, Fehler unserer Höfe, was hundert andere zum Theil unbe-

---

1) Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unsers protestantischen Lehrbegriffs vom Anfang der Reformation bis zu der Einführung der Concordienformel, 6 Bände 1781—1800. Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung. 5 Bände. 1803—1809.

deutend scheinende, oft kaum bemerkbare Umstände des Orts, der Zeit, der Gelegenheit dazu beitrugen, und aus diesem allen einigermaßen zu erklären, warum von Anfang an das ganze System unsers Lehrbegriffs so und nicht anders zusammengesetzt, warum es hier und dann dort geändert, erst an jenem und dann an diesem Theil umgebildet, und dann am Ende in der Concordie gerade so und nicht anders bestimmt wurde. Mit diesen Zügen schildert Planck selbst das ihm vorschwebende und in seinen Schriften sich abspiegelnde Ideal der Geschichte. Je großartiger der Gegenstand ist, und je mehr die Darstellung darauf angelegt ist, in das Einzelne der Begebenheiten und Verhältnisse einzugehen, und ein so viel möglich anschauliches Gemälde des Gangs der Reformationsperiode zu geben, um so mehr hatte Planck alle Gelegenheit, die Kunst seiner pragmatischen Behandlung in ihrem vollen Lichte zu zeigen. Es ist dieß der anerkannte Vorzug der Planck'schen Schriften, wer sie aber auch nur theilweise kennt, weiß auch, was die minder vortheilhafte Seite derselben ist. Das Charakteristische dieses Pragmatismus ist eine Absichtlichkeit und Planmäßigkeit des Geschehenen, bei welcher sich oft genug der Eindruck aufdringt, daß sie weit mehr eine von dem Geschichtschreiber in die Geschichte hineingelegte, als in den Begebenheiten selbst enthaltene ist [1]. Mit

---

1) Man vgl. was auch Lücke in seinem biographischen Versuch über Planck vom Jahre 1835 über den in dem Hauptwerke Planck's, der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, in seiner ganzen Stärke sich zeigenden Planck'schen Pragmatismus bemerkt S. 25: Die subjektive persönliche Seite der Entwicklung, der Schatten der Leidenschaften und Irrsale sei zu stark hervorgehoben, und man vermisse nicht selten den objektiven Pragmatismus der Idee der Sache selbst. Planck erkenne nicht genug an, daß die Persönlichkeiten mit ihren Tugenden und Fehlern, ihren Leidenschaften, Stimmungen und Berechnungen doch immer nur untergeordnete und einzelne Momente in der zeitlichen Entwicklung der historischen Idee seien u. s. w. Bemerkenswerth ist, daß, wie Lücke anführt, selbst in jener, in ihrem Pragmatismus so sehr befangenen Zeit der Recensent des ersten Bandes der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1781. S. 758,

welcher nicht selten in's Kleinliche gehenden Genauigkeit wird hier alles Einzelne analysirt, um die innersten Gedanken und Motive der handelnden Personen zu durchspähen, alle Gründe und Gegengründe mit ihnen abzuwägen, und ihnen auf allen Winkelzügen einer recht schlau ausgedachten Politik nachzugehen? Indem aber zuletzt alles doch nur an möglichen Combinationen und rein persönlichen Situationen hängt, ist die Folge dieses Raisonnirens und Pragmatisirens so oft, daß man doch nicht weiß, woran man sich zu halten hat, und der wahre, wirkliche Gang der Sache mehr verhüllt als enthüllt ist. Man vergleiche in dieser Beziehung nur die Planck'sche Darstellung mit der denselben Zeitraum betreffenden Rancke'schen, wie sehr fällt der Unterschied eines so subjektiven Pragmatismus von einer objektiv gehaltenen und ebendarum auch weit einfacheren und durchsichtigeren Geschichtschreibung in die Augen! Wollte man diese Vergleichung weiter verfolgen, so würde besonders die bei den beiden Historikern wesentlich verschiedene Schilderung Carls V. und die ganze Periode vom Reichstag in Augsburg im Jahr 1530 bis zum Ausbruch des schmalkaldischen Kriegs, in welcher die schwebende Entscheidung sich so lange hinzog, aber ebendeßwegen der Pragmatiker ein um so größeres Feld vor sich hatte, um mit seinen klugen Gedanken nicht nur aus demjenigen, was wirklich geschah, sondern zuweilen selbst aus demjenigen, was nicht geschah, dasjenige zu errathen, was unter an-

---

vielleicht Spittler selbst, nicht umhin konnte, die Leser zu fragen, ob sie nicht bisweilen mit dem Recensenten die dunkle Empfindung bei sich wahrnehmen, daß in einigen Stellen zu viel in die Seele der guten Alten hineinräsonnirt sei, und auch bei der Anzeige des zweiten Bandes, Göttinger Gel. Anzeigen 1784. S. 477, in Ansehung der meist vortrefflich entwickelten Beweggründe der handelnden Personen von dem Gedanken beunruhigt wurde, ob nicht unvermeidlich hier Erschleichungen vorgehen müßten, die am Ende doch einen ganz falschen Schimmer und Schatten auf die Begebenheiten selbst werfen. Jede psychologisch räsonnirende Geschichte verliere höchst wahrscheinlich an Wahrheit, je mehr sie ganz in's Einzelne gehe.

dern Umständen nach der Absicht der handelnden Personen geschehen sein würde, oder doch geschehen sollte" [1]), vielfachen Stoff zu einer nicht uninteressanten Parallele geben. Wo man so viele Möglichkeiten zu berechnen und das Plus und Minus des Wahrscheinlichen nach so vielen Seiten hin abzuwägen hat, kann man sich nicht so kurz fassen. Eine nie zum Ziele kommende Weitschweifigkeit und eine gar zu vertrauliche und populäre Redseligkeit ist eine sehr hervorstechende Eigenschaft Planck's, durch die er sich besonders von dem das Gedrängte der Darstellung und den scharfen, gemessenen Ausdruck liebenden Spittler unterscheidet. Um so mehr drückt sich die Eigenthümlichkeit ihres Pragmatismus bei beiden auf gleiche Weise darin aus, daß sie es nicht unterlassen können, auch die subjektiven Eindrücke, welche die erzählten Begebenheiten auf sie machen, zum Worte kommen zu lassen, und ihre Sympathien und Antipathien offen auszusprechen. Auch Planck äußert oft genug nicht blos über die Leidenschaftlichkeit und sittliche Verkehrtheit der Menschen, sondern besonders auch über ihren Unverstand, ihre Kurzsichtigkeit und Geistesschwäche sein Bedauern und Verwundern, woran sich gern die teleologische Schlußbetrachtung anschließt, daß es zuletzt doch immer noch besser und erträglicher gegangen sei, als man hätte vermuthen sollen, weil ja doch die göttliche Weisheit, oder der zum Glück über die Menschen hinausgehende Verstand Gottes das Werk leite, das er durch Menschen ausführe, die oft selbst nicht wissen, daß sie für ihn arbeiten, wenigstens oft nicht wissen, daß sie zu dem bestimmten Zweck für ihn arbeiten, zu dem er ihre Entwürfe zu leiten weiß. Die höchste Frucht dieses Pragmatismus ist daher die Ueberzeugung, daß es ewige, vom Anfang der Welt an beobachtete Handlungsweise Gottes ist, durch Menschen, auch durch böse Menschen, zu wirken,

---

1) So bezeichnet Planck in der Vorrede zum ersten Theil des dritten Bandes den schwierigsten Theil seines Geschäfts in der genannten Periode und er steht hier in der That auf einem der Höhepunkte seines Pragmatismus.

aus den verwickeltsten Entwürfen menschlicher Thorheit oder menschlicher Habsucht die seinigen herauszubringen, und ihre interessirtesten Anschläge zu seinem Vortheil gleichsam zu benützen [1]). Die ganze Weltgeschichte ist somit eigentlich, weil ja doch Gott nicht alles unmittelbar thun und ausführen kann, sondern die Menschen auch dazu gehören, auf die Probe zwischen Gott und den Menschen angelegt, wer von beiden dem andern den größten Vortheil abgewinnen kann, wobei natürlich zuletzt der den Sieg davon trägt, der mit seinem überlegenen Verstand die von den Menschen bewirkte Verwirrung am besten wieder entwirren kann.

Es ist bei Spittler sehr auffallend, wie indifferent sich sein Pragmatismus zum Dogma verhält, wie wenig er überhaupt mit

---

1) Vgl. die Vorrede zum ersten Band der Geschichte des prot. Lehrb., welche überhaupt ganz als das Programm der Planck'schen Weise der Geschichtschreibung anzusehen ist. Wie lebhaft spricht sich das subjektive Pathos, ohne das der subjektive Pragmatismus nicht sein kann, in folgender Stelle aus: „Es ist Leib und Seele verzehrende Arbeit, sich durch so viele Auftritte menschlicher Bosheit, Falschheit, Rachsucht und Blutgier durchwinden zu müssen, überall den besseren, den sanftmüthigeren, den aufgeklärteren verfolgt und unterdrückt oder die unschuldige Schwärmerei von der schuldigen verdammt zu sehen. Es ist alle Empfindungen empörendes Geschäft, nur die Akten einer osiandrischen und hardenbergischen Streitigkeit oder der kalvinistischen Verfolgungen mit der Geduld und Genauigkeit durchstudiren zu müssen, die der Untersucher dabei verschwenden muß. Und in solchen Augenblicken des Unwillens, der Erbitterung oder der gefühltesten Theilnehmung ist es wohl nicht immer möglich, sich allzustrenger oder allzurascher Urtheile zu erwehren, von denen die Seele äußerst ungern wieder abgeht. Kein Wunder, wenn dieß Studium Arnolde macht!" — Auch das gehört zu der charakteristischen Manier jener hauptsächlich auch durch Planck repräsentirten Subjektivitätsperiode der deutschen Literatur, daß der Verfasser in allen Vorreden mit dem Leser conversiren und kokettiren zu müssen meint, und ihm das Zweckmäßige, Nützliche, Interessante, Angenehme des vorliegenden Werks und der gerade so gegebenen Darstellung nicht empfehlend und einschmeichelnd genug an's Herz legen kann. Darin blieb sich Planck von seiner ersten Vorrede im Jahr 1781 bis zu der letzten im Jahr 1831 so ziemlich gleich.

demselben zu thun haben will, und wie schnöde er so oft die darauf sich beziehenden Erscheinungen abfertigt und abweist. Diesen Fehler scheint Planck dadurch gut machen zu wollen, daß er es sich zur Hauptaufgabe machte, eine Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs zu schreiben. Allein es ist dieß nur scheinbar, und es ist bei Planck nur um so bemerkenswerther, wie wenig Sinn dieser subjektive Pragmatismus gerade für das hat, was der substanzielle Mittelpunkt und der festeste Kern der Objektivität der Geschichte ist. Als Kern des Protestantismus muß auch Planck das Dogma betrachtet haben, wie hätte er sonst ein Werk, das er seinem Zweck und Inhalt nach ebenso gut, wie Ranke das seinige, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation hätte nennen können, eine Geschichte des Lehrbegriffs genannt? Der Lehrbegriff stand also zwar zunächst vor ihm, indem er aber vor allem die äußere politische Geschichte sehr ausführlich darstellen zu müssen glaubte, wurde der Lehrbegriff zurückgedrängt und auf die Seite geschoben [1]. Nachdem nun endlich in der Mitte des Werks, nach der Ausführung alles dessen, was nur uneigentlich die Entstehungsgeschichte des Lehrbegriffs genannt werden kann, da es vielmehr die Geschichte der Reformation und des Protestantismus selbst ist, für den Lehrbegriff Raum gewonnen ist, wie sehr muß das Geständniß des Verfassers überraschen, er sei in Versuchung gewesen, das Werk nicht weiter fortzusetzen, da er nur zu gut wisse, wie wenig das theologische Publikum, nach den Veränderungen, die seit den letzten zehen Jahren fast allgemein in seiner Denkweise vorgegangen, dafür noch Interesse habe. Die meisten der besondern Formen, in welche sich unser theologisches System, während des Zeitraums bis zur Concordienformel, nach seinen einzelnen Theilen hineinbildete, haben nicht nur in unserer jetzigen Dogmatik das Moment völlig verloren, das man ihnen ehmals beilegte, sondern die Ge-

1) Man vgl. was Planck selbst hierüber sagt in der Vorrede zum ersten Theil des dritten Bands.

schichte ihrer Bildung habe für den Geist unsers Zeitalters selbst das negative Interesse verloren, das ihr aus seiner sich allmählig ansetzenden und entwickelnden Abneigung davon eine Zeitlang habe zuwachsen können. Noch vor zehen Jahren würde dieß anders gewesen sein. Jetzt aber habe sich eine ganz neue Dogmatik in der Zwischenzeit gebildet. Man sei fast allgemein nicht nur von jenen Formen, sondern selbst von mehreren Grundideen der älteren weggekommen, man sei sich bewußt, daß man davon weggekommen sei. Man fürchte auch nicht mehr, daß der Geist unserer Theologie jemals von selbst wieder dahin zurückkehren oder zurückgezwungen werden könnte, und betrachte sie deßwegen als ganz gleichgültige Antiquität [1]). Zum deutlichen Beweis, wie sehr Planck selbst diesen Umschwung der Denkweise theilte, nannte er den Gegenstand seines Werks nun nicht mehr den protestantischen Lehrbegriff, sondern nur die protestantische Theologie. Das Eigene ist also, daß, sobald der Lehrbegriff entstanden ist, er nicht als Lehrbegriff, sondern nur als Theologie existirt. Man glaube nicht, daß die auf diese Weise für Planck selbst zur Antiquität gewordene Theologie dadurch nur in dasjenige Verhältniß hinausgerückt worden ist, das die objektive Betrachtung des Geschichtschreibers erfordert, es spricht sich in der folgenden Darstellung klar genug aus, daß ihr Gegenstand für den Geschichtschreiber nicht nur kein persönliches, sondern auch kein sachliches Interesse hat. So wenig auch Planck je müde wird, die ganze Reihe der in so großer Zahl auf einander folgenden theologischen Streitigkeiten und Verhandlungen mit aller Gründlichkeit und Ausführlichkeit zu erzählen, er verbirgt es nicht, daß er in ihnen doch eigentlich nur eine Geschichte der menschlichen Thorheiten, Leidenschaften und Verkehrtheiten sehen kann, bei welchen man vergeblich fragt, welchen Nutzen sie gehabt haben. Was ihn als pragmatischen Geschichtschreiber dabei interessirt, ist einzig nur die besonders in der Geschichte der

---

1) In der Vorrede zum vierten Band vom Jahr 1796. S. VI. f.

Concordienformel in ihrer vollen Glorie sich zeigende diplomatische Kunst, mit welcher er das so verworrene Gewebe der Interessen, Leidenschaften und Intriguen der verschiedenen streitenden Parteien auseinanderzulegen weiß. Was aber die Sache selbst betrifft, das religiöse und dogmatische Interesse, so kann er von einer solchen Scene sich zuletzt nur mit Eckel und Ueberdruß hinwegwenden. Sehr charakteristisch lautet das Endurtheil, das er am Schlusse des ganzen Werks über den Gewinn, welcher für die lutherische Theologie aus der Concordienformel geflossen sei, fällt: „sie habe durch die Formel eine Bestimmtheit erhalten, die ihr vorher gefehlt hatte, und dieß möge dann um so mehr als Gewinn betrachtet werden, da man höchst wahrscheinlich dadurch allein die Veränderung noch aufgehalten habe, welche sonst um anderthalb Jahrhunderte früher in dieser Theologie eingetreten sein würde. Ob man aber befugt gewesen sei, diese Veränderung, zu der sich damals schon der Geist des Zeitalters an so vielen Orten hinneigte, durch die Concordienformel zum Theil gewaltsam aufzuhalten? Dieß möge sich aus demjenigen, was über die einzelnen Artikel der Formel ausgeführt worden sei, hinreichend entscheiden lassen, und ob es erst wahrer Gewinn gewesen sei, was man dadurch erhielt? Dieß mögen die Folgen, die zunächst aus der Concordienformel entsprangen, und der Zustand entscheiden, in welchem unsere Theologie jetzt noch anderthalb Jahrhunderte durch die Nachwirkungen der Formel erhalten wurde" [1]). Hat die Formel nur aufgehalten, was schon anderthalb Jahrhunderte früher hätte eintreten können, und nur im Widerspruch mit dem Geiste der Zeit und gewaltsam aufgehalten worden ist, so kann man sie nur aus der Geschichte hinwegwünschen. Es wäre dann schon weit früher auch das eingetreten, was Planck in seinem letzten Werk [2]) als das Glück der Periode,

---

1) Band 6. S. 817 f.

2) Geschichte der prot. Theol. von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. 1831. Vorr. S. VII.

die er nach allen Zeichen der Zeit nahe glaubt, und als einen Wendepunkt in der Geschichte des Christenthums betrachtet, daß eine solche Erkenntniß die allgemeinere werde, welche dem Verstand und dem Herzen in gleichem Grade genug thut, und die Forderungen des einen zu eben der Zeit befriedigt, da sie die Bedürfnisse des andern erfüllt, daß jeder die bessernde, die reinigende und belebende Kraft der Lehre Jesu in gleichem Maaße fühlt, und mit gleicher Liebe und Stärke in sein Herz aufnimmt. Ist einmal eine solche Periode eingetreten, so kann man freilich über alles, was ihr voranging, hinwegsehen, als über etwas, was tief unter dem erreichten Ziel steht und uns auch nicht entfernt dieselbe Befriedigung gewähren kann, es fragt sich aber nur, ob dieses Ziel auch ohne das ihm Vorangehende hätte erreicht werden können. Eben dieß ist das Eigene der subjektiven Betrachtungsweise, auf deren Standpunkt diese pragmatischen Historiker stehen, daß man sich nur an das Resultat halten will, ohne zu bedenken, wodurch es erst vermittelt werden mußte, welche Arbeit und Anstrengung, welcher Kampf und Streit nöthig war, um endlich in den sichern Besitz dessen zu gelangen, in das man das wahre Wesen des Christenthums setzt. Indem man dabei nur an sich denkt, und im Lichte seiner Aufklärung sich glücklich schätzt, es so weit gebracht zu haben, glaubt man nur mit Bedauern oder Unwillen in die ältern Zeiten zurücksehen zu können, welchen diese hellere und bessere Erkenntniß noch nicht aufgegangen war. Je besser man es aber einsehen lernt, daß diese Erkenntniß keine so leichte Sache war, daß man nur durch verschiedene Stufen sich zu ihr erheben konnte, daß jede Zeit ihre eigene Form des Bewußtseins hat, durch die sie sich erst hindurcharbeiten muß, um so billiger wird man über die vergangenen Zeiten urtheilen, und um so mehr das Interesse haben, in ihre Kämpfe und Bestrebungen einzugehen und an derselben geistigen Arbeit theilnehmen. Hat jede Zeit ihre eigene Anschauungsweise und Form des Bewußtseins, die nichts Willkürliches, Selbstgemachtes, Individuelles, sondern nur etwas Gemein-

sames, in einer höhern Nothwendigkeit Begründetes ist, worin anders hat dieß in letzter Beziehung seinen Grund, als darin, daß überhaupt die dem Dogma immanente Idee verschiedene Momente in sich begreift, deren jedes seine Berechtigung hat und dazu bestimmt ist, die Idee für das subjektive Bewußtsein zu vermitteln? Der größte Mangel der Planck'schen Schriften ist, daß ihnen dieser höhere Standpunkt der Betrachtung gar zu fern liegt. So geschickt Planck bei den die Zeit bewegenden theologischen Fragen ihre Veranlassungen, Beziehungen und praktische Momente zu entwickeln weiß, so geneigt ist er, in ihnen nur zufällige Meinungen, willkürliche Behauptungen, augenblickliche Einfälle, Verirrungen des Verstandes, oder noch etwas Schlimmeres zu erblicken. Er kann das religiöse und wissenschaftliche Interesse solcher Fragen nicht gering genug anschlagen, erklärt sie gar zu gern für bloße Mißverständnisse und äußert in den stärksten Ausdrücken sein Befremden darüber, wie man über solche Dinge so lang und so hartnäckig habe streiten können. Am schlimmsten kommen aber bei ihm immer diejenigen hinweg, deren Meinungen man nicht verstehen kann, ohne sich in ihre eigenthümliche Denk- und Anschauungsweise zu versetzen, Männer, wie Schwenkfeld und A. Osiander [1]). Was würde aus der Geschichte werden, wenn man sich alles, was uns nicht gefällt, und mit unsern Begriffen nicht harmonirt, aus ihr hinwegdenken wollte, oder als etwas betrachtete, was nur zum Nachtheil der Kirche zum Vorschein gekommen ist? Merkwürdig ist in dieser Beziehung auch das Urtheil Plancks über die Scholastiker, diese seltsamste Art von Menschen, die je gelebt hat. Er meint bei dem Handwerk, das sie eigentlich trieben, bei dem Ausfasern theologischer Begriffe, habe freilich die Wahrheit immer zehnmal mehr verloren als gewonnen. Es sei unläugbar, daß sie das Gefühl ihres Zeitalters davor abstumpften, indem sie

1) Vgl. meine Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit Th. 3. S. 252 f.

ihre natürliche Gestalt unter den ungeheuersten Verkleidungen verhüllten, unter denen sie damals kein menschliches Auge, nicht einmal ihr eigenes mehr suchen und finden konnte, daß sie hundert unbedeutende Thorheiten zu dem Rang von Glaubenslehren erhoben, und den Einfluß der ächten oft völlig dadurch entkräfteten, aber dieß sei nur Schaden für ihr Zeitalter gewesen. Verhüllte Wahrheit sei doch Wahrheit geblieben, und gut sei es noch gewesen, daß sie in diesen Jahrhunderten verhüllt war, in denen sie die Macht der Herrschsucht und des Aberglaubens völlig unterdrückt haben würde [1]). Welches subjektive und egoistische Interesse spricht sich auch hier aus! Mag also die Scholastik ihrer Zeit geschadet haben, was sie will, wenn sie nur uns genützt hat! Wie kann sie aber ihrer Zeit geschadet haben, wenn sie uns nützt? Und wenn sie die Wahrheit verhüllte, wo gibt es eine Zeit, die nicht gleichfalls nur in anderer Weise die Wahrheit verhüllt hätte?

Planck hielt sich schon in seinem ersten Hauptwerk, das in seinem ersten Theil die politische Reformationsgeschichte, in dem zweiten die Geschichte der theologischen Streitigkeiten von dem Tode Luthers bis zur Concordienformel enthält, vorzugsweise an die äussere Geschichte des Lehrbegriffs. Auch die Fortsetzung, die Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, ist sehr äusserlich gehalten [2]). Er entwirft zwar mit der ihm eigenen pragmatischen Kunst ein anschauliches Gemälde der leidigen und ärgerlichen Händel und Streitigkeiten, welche die leidenschaftliche Polemik jener Zeit herbeiführte, den tiefern Blick aber in ihr geistiges Gesammtbewußtsein und das sie bewegende allgemeine theologische Interesse schließt er nicht auf. Es sind immer nur Einzelnheiten, bei welchen er verweilt, ohne sie in ihrer innern Einheit zu verknüpfen. Wie wenig hat er auch nur den Hauptpunkt, um welchen sich die Geschichte

---

1) Gesch. der prot. Lehrb. Bd. 1. S. 18 f.

2) Sie erschien erst im Jahr 1831, das letzte Planck'sche Werk.

jener Periode bewegt, den calixtinischen Synkretismus in seinem allgemeinen Charakter und in seiner theologischen Bedeutung aufgefaßt! Bei dieser Richtung auf das Aeußere, schon auf dem Gebiete des Lehrbegriffs, folgte Planck nur dem innern Zuge seines Geschichtspragmatismus, wenn er in einem besondern Werke sich noch ein Gebiet abgrenzte, das ausschließlich der äußern Kirchengeschichte im engsten Sinne angehören sollte. Seine Absicht war, eine reine Geschichte der christlichen Kirche, als eines äußern gesellschaftlichen Instituts, zu geben, in welcher blos dasjenige, was zu der eigensten Geschichte dieser Gesellschaft, also ihrer Entstehung, ihrer Bildung, ihrer successiven Erweiterung, ihrer von Zeit zu Zeit sich ändernden Organisation, ihrer Polizei und Regierungsform, ihrer Verhältnisse zu andern Gesellschaften, besonders zu der großen Staatsgesellschaft und ihrer Einwirkung auf diese gehört, ausgehoben und in sein gehöriges Licht gesetzt werden sollte. Von demjenigen, was in die Geschichte des Christenthums oder der christlichen Lehre einschlägt, sollte fast gar nichts, und von allem übrigen nur so viel berührt werden, als zur Geschichte der Verfassung der Kirche nöthig wäre [1]). Nach diesem Plan hat Planck die Verfassungsgeschichte der christlichen Kirche, welche vom neunten Jahrhundert an in die Geschichte des Papstthums übergeht, von den ältesten Zeiten bis zur Reformation behandelt, unstreitig auf eine sehr lehrreiche und anziehende Weise, aber auch mit aller jener Veräusserlichung und Verweltlichung des Begriffs der Kirche, zu welcher dieser Geschichtspragmatismus von Anfang an die Tendenz in sich hatte. Man liest hier die Geschichte des Papstthums mit demselben Interesse, mit welchem man irgend eine Staats- und Regentengeschichte liest, und kann es ganz vergessen, daß man sich nicht auf politischem, sondern auf kirchlichem Boden befindet. Hatte schon dieß die Folge, daß dieser Theil der Kirchengeschichte aus seinem kirchlichen Gesichtspunkt hinausgerückt wurde, so geschah es

---

1) Gesch. der chr. kirchlichen Gesellsch.-Verf. Bd. 1. Vorr.

noch mehr dadurch, daß nun in dem im Grunde für die politische Betrachtung abgesteckten Gebiet der Planck'sche Geschichtspragmatismus den freiesten Spielraum erhielt, sein diplomatisches Talent zu entwickeln. Welche künstlich angelegte und geschickt ausgeführte „Operationsplane" machen hier die Regierungsgeschichte eines Gregor VII., Innocens III., Bonifacius VIII. und so vieler andern Päpste aus! Alles geschieht hier mit einer Ueberlegung, Planmäßigkeit, Consequenz, mit einer so klugen Berechnung und so umsichtigen Benützung aller Verhältnisse, auch der zufälligsten Umstände, daß man nicht sowohl die Päpste, die Meister dieser Politik, als vielmehr den Geschichtschreiber bewundern muß, welcher so tief in ihre innersten Gedanken hineinschauen, und die so fein gesponnenen und so künstlich in einander laufenden Fäden eines solchen Gewebes mit so scharfem geübtem Blick verfolgen konnte. Wie wenn nichts unbewußt und unwillkürlich geschehen könnte, wird nicht blos in der spätern Geschichte, sondern schon vom ersten Anfang der Kirche an jede Veränderung mit inquisitorischer Strenge darauf angesehen, welche Absicht ihr zu Grunde liegen konnte, oder wirklich zu Grunde lag, ob und wie weit man sich dieser Absicht bewußt war, welcher Gewinn sich voraussehen ließ, wenn diese oder jene Idee in Circulation gebracht wurde, es ist von den Mitteln die Rede, die man bald genug in Bewegung setzte, von den Künsten, von denen man Gebrauch machte, um sowohl die neue Herrschaft fester zu gründen, als auch das Volk mehr daran zu gewöhnen, von einem tief gehenden Spekulationsgeist, der das Ziel, zu welchem er kommen wollte, sehr scharf in's Auge gefaßt, und die Wege, die ihn am sichersten dahin führen konnten, trefflich berechnet hatte. Der scharfsinnige Historiker hat nur zu wenig bedacht, wie groß die Versuchung ist, den erst aus dem Geschehenen abstrahirten Gedanken als bewußte Absicht bei den handelnden Personen vorauszusetzen. Das Planck'sche Pragmatisiren ist besonders in der ältesten Verfassungsgeschichte großentheils ein apriorisches Construiren von einer abstrakten Voraussetzung aus, und die neuern Forschungen, welchen

es, ohne die stete Frage nach der Absichtlichkeit zur Hauptsache zu machen, nur um die concrete Wirklichkeit des Thatsächlichen zu thun war, haben in mancher Beziehung auf ein anderes Resultat geführt.

Zuletzt behandelte Planck auch noch die Geschichte des Urchristenthums in einer eigenen Schrift [1]), die jedoch seinen beiden Hauptwerken weit nachsteht und ihren historischen Werth jetzt einzig noch darin hat, daß auch sie denselben Geschichtspragmatismus in einem treuen Bilde repräsentirt. Wie weit man über jene Anschauungsweise nun hinweggekommen ist, kann man eben aus der geringen Bedeutung, welche jene Schrift noch hat, am deutlichsten sehen. Es macht einen eigenen Eindruck, auf einem geschichtlichen Boden, auf welchem jetzt Fragen ganz anderer Art der Gegenstand der ernstesten Untersuchung geworden sind, immer wieder das veraltete Thema, nach welchem überdachten Plan Jesus und die Apostel zu ihrem Werke geschritten sind, in die Länge und Breite abgehandelt zu sehen. Indem der Pragmatiker, statt sich einfach an das geschichtliche Objekt hinzugeben, es nicht unterlassen kann, von dem Punkte aus, wo er an dem Anfang einer Reihe von Erscheinungen steht, immer wieder auf seinen Standpunkt in der Gegenwart zurückzusehen, und unter Anwendung seiner gewohnten Kategorien nach dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, der Absichten und Erfolge, der Plane und ihrer Ausführung zu fragen, kann er sich nicht genug darüber wundern, daß ein jüdischer Weiser vor achtzehn Jahrhunderten als der Stifter des Christenthums auftrat, daß er in den Umständen und Umgebungen, worin er sich befand, mit dem Entwurf und dem Plan auftrat, der Stifter einer neuen Religion zu werden, daß er mit der klarsten und anschaulichsten Kenntniß aller Hindernisse dennoch den Entschluß faßte und den Plan entwarf, daß er mit der überlegendsten Bedachtsamkeit

1) Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel, 2 Bände 1818.

einer alle Umstände berechnenden Klugheit alle seine Maßregeln darnach nahm, daß er aber zur Ausführung nur so unscheinbare Mittel wählte, und doch auf ihre Wirkung so sicher rechnete, und daß auch wirklich alles erfolgte, wie er es vorausgesehen hatte. Dieß ist eine Reihe von Wundern, über die der Geist gerade deßwegen, weil sich ihrem Entwicklungsgang von einem gewissen Punkte aus zusehen läßt, nur erstaunen kann. Aber was ist denn hier Erstaunliches, wenn die das Ganze leitende Gottheit immer bereit steht, sobald es nur die Umstände erlauben, zur Erreichung ihrer Absichten das Ihrige zu thun?

Der Geschichtspragmatismus, welcher in Planck auf der breitesten Grundlage sich vollends ausgebildet hat, steht auf gleicher Linie mit jener kleinlichen teleologischen Betrachtungsweise, die von der Idee der Zweckmäßigkeit ganz durchdrungen, überall den weisen Apparat von Zwecken und Mitteln bewundert, ohne eine Ahnung davon zu haben, daß es nur die eigene Weisheit ist, die sie in die Dinge hineinlegt und in ihnen bewundert. Er will nicht blos bei dem Geschehenen und Thatsächlichen stehen bleiben, auch auf die Ursachen zurückgehen, auf die Absichten der handelnden Personen, von welchen alles ausgegangen ist, und wer sollte ihm nicht darin Recht geben, daß er nicht blos Geschehenes erzählen, sondern auch das Geschehene in seinem Zusammenhang begreifen will? Der Hauptfehler aber ist, daß das, woran in letzter Beziehung alles hängt, eben nur die Absichten und Bestrebungen der einzelnen in der Geschichte auftretenden Personen sind, die doch selbst nur die Kinder ihrer Zeit waren und unter dem Einfluß der herrschenden Ideen und Traditionen standen, von welchen sie selbst bei den wichtigsten Schritten ihrer öffentlichen Thätigkeit gehalten und getragen wurden. Wie wenig tritt in der Planck'schen Geschichte gerade das, was die Hauptsache ist, die absolute Idee des Papstthums, wie sie die nothwendige Consequenz des ganzen theologisch-kirchlichen Systems war, dessen Geschichte eben deßwegen von der Geschichte der Gesellschaftsverfassung sich nicht so schlechthin tren-

nen läßt, in ihrer, das allgemeine Zeitbewußtsein beherrschenden objektiven Macht hervor? Es ist, wie wenn jeder Papst immer wieder von Neuem anfangen, sich selbst erst sein Papstideal und System, den Operationsplan für sein päpstliches Handeln entwerfen müßte, wie wenn das Papstthum alles, was es geworden ist, einzig nur der Klugheit, Gewandtheit, Energie der einzelnen Päpste zu verdanken hätte, während doch wenigstens ebensosehr auch das umgekehrte Verhältniß stattfand, und nur die an sich schon vorhandene, in dem Einzelnen nur sich entwickelnde und zum Bewußtsein kommende Idee des Papstthums der mächtigste Hebel alles dessen war, was jedem seine persönliche Bedeutung verschaffte. Mag man daher immerhin fragen, welchen Antheil bei einem Gregor VII. an seinem Entwurf, die Unabhängigkeit der Kirche zu erkämpfen, die Absicht, dem Pontifikat mehr Glanz und Macht zu verschaffen, gehabt habe, ob das Eine oder das Andere das wahrscheinlichere sei, ob er sein neues Papstideal mit einem höhern oder geringeren Grade von Klarheit und Bestimmtheit in seiner Seele hatte [1]), die Hauptsache bleibt doch immer, daß die Idee der Kirche selbst mit der ganzen Macht ihrer Objektivität zu dem Ziele sich hindrängte, das Gregor zu erreichen strebte. Setzt man aber an die Stelle dieser objektiven Macht nur subjektive Absichten und Entwürfe, Interessen und Bestrebungen, wie kann es anders sein, als daß da, wo alles so subjektiv wird, es in letzter Beziehung nur die Subjektivität des pragmatisirenden Geschichtschreibers ist, die sich in den handelnden Personen reflektirt, und man nicht weiß, wie dieser oder jener Papst wirklich handelte, sondern nur, wie er zu handeln beabsichtigte, oder vielmehr, wie der Geschichtschreiber gedacht und gehandelt haben würde, wenn er an seiner Stelle gewesen wäre? Und was ist natürlicher, als daß man in dieser Objektivirung seiner Subjektivität sich selbst gefällt, in die Entwürfe, Plane, Systeme der handelnden Personen mit um so größerem Interesse sich vertieft, je mehr man

1) Geschichte der Gesellschafts-Verfassung 4, 1. S. 109 f. 4, 2. S. 618.

in ihnen die Produkte seines eigenen Geistes zu seiner eigenen Befriedigung aus sich herausstellt? So weit hat es also dieser Pragmatismus jetzt gebracht, daß da, wo man sonst mit Entsetzen und Abscheu vor den unheilvollen Anschlägen und dem diabolischen Gebahren des Antichrists zurückschauderte, jetzt nur die künstlichsten Operationsplane, Systeme der feinsten politischen Klugheit, Meisterstücke diplomatischer Gewandtheit zu bewundern sind; der Geschichtschreiber wird unwillkürlich der Lobredner und Apologet der Päpste. Da zuletzt alles doch nur auf ein Verstandes-Interesse hinausläuft, sind es auch immer wieder nur die Päpste, die auf dem Höhepunkt der Zeit stehen, mit ihrem überlegenen Verstand alles übersehen, alles beherrschen und aus allem ihren Gewinn zu ziehen wissen. Wie froh ist doch Planck, daß er seinen Papst Urban II. von der Raserei des ersten Kreuzzugs freisprechen kann, von dem ersten Entwurf eines Unternehmens, dessen ungeheure Größe nur um diese Zeit und für diese Zeit das ungeheuer Sinnlose davon verdecken konnte, daß dieser Einfall nur in einem Mönchskopf zuerst seine volle Reife erhielt, und der Papst in den allgemeinen Schwindel nur soweit einging, als er ihn für sein Interesse benützen konnte. Denn das darf man mit Sicherheit annehmen, daß er gleich an die möglichen Vortheile dachte, die sich für ihn selbst oder für das Pontifikat und für die Kirche daraus ziehen lassen möchten, hatte er doch schon auf einige Vortheile gerechnet, die ihm die allgemeine, durch den Kreuzzugs-Unsinn veranlaßte Gährung für den Investiturstreit bringen könnte [1]). Dieß ist die innerste Seele dieser pragmatischen Geschichtsanschauung, dieses Verstandesinteresse mit seiner Spekulation auf Gewinn und Nutzen. Gilt doch auf diesem Standpunkt dasselbe auch von der obersten Lenkerin aller Geschichte, der göttlichen Vorsehung. In allen Hauptveränderungen, welche seit der Reformation mit unserer Theologie vorgegangen, und in der Wirkung, welche sie auf das Ganze hatten, in der Anlage

1) A. a. O. II, 1. S. 231 f.

aller Ereignisse, unter denen sie eintraten, und in der Wahl der Werkzeuge, welche die Vorsehung dazu gebrauchte, sieht der Pragmatiker immer nur Mittel zu einem Zweck, welcher um so weniger zu verfehlen ist, weil er sich durch achtzehn Jahrhunderte hindurchzieht. Schon seit dem ersten Jahrhundert, da die Vorsehung das Christenthum in die Welt hineingeworfen hatte, um ewige Beschäftigung für den Verstand und das Herz des Menschen zu werden, deckt sich seinem Auge von Zeit zu Zeit auf, daß die Verbreitung einer helleren und reineren, oder nur einer allgemeiner wirksamen und fruchtbaren Erkenntniß seiner Lehre einer der Hauptzwecke aller Ereignisse in der Geschichte der Menschheit sei. Aber auch die Vorsehung kann solche Zwecke nur erreichen, wenn der Zustand der Welt für solche Veränderungen die rechte Zeit und die günstigen Augenblicke herbeiführt [1]). Auch sie hängt also von der Gunst des Augenblicks ab, und muß alles erst darauf ansehen, was sie etwa den Zeitumständen für ihr Interesse abgewinnen kann! Dieß wäre somit die höchste und allgemeinste Ansicht, zu welcher sich dieser Pragmatismus erhebt, bei welcher es aber sehr begreiflich ist, warum er sich immer erst wieder Muth einsprechen muß, um an dem Fortbestand des Christenthums und der christlichen Kirche nicht irre zu werden. Sie ist ihm ein von der Gottheit durch die Einführung der Lehre Jesu in die Welt veranlaßtes Institut, das bei allem, was Menschen daraus machten, unaussprechlich wohlthätig für die Menschheit geblieben ist, als Bildungs-, Rettungs-, Bewahrungs-, Sicherungsanstalt, aber eben doch nur ein von den Menschen ausgebildetes und verbildetes Institut ist, bei welchem man nur hoffen und wünschen kann, daß es, weil es sich seitdem hinreichend erprobt, auch im neunzehnten Jahrhundert nicht untergehen werde [2]).

1) Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an u. s. w. Vorrede. S. IV. f.

2) Schluß des letzten Bands der Geschichte der Gesellschafts-Verfassung und die Vorrede zu demselben.

Schon längst fühlt man sich aus dem engen Kreise dieser subjektiven Ansichten und Interessen hinausgezogen, es gehört aber zu derselben Gruppe pragmatischer Historiker auch H. P. K. Henke [1]. Oder sollte er schon nicht mehr streng zu ihnen zu rechnen sein? Allein auch er verlangt von der Geschichte, daß sie eine pragmatische sei, und wenn er auch von Spittler und Planck durch eine strenger abgemessene Haltung sich unterscheidet, so hat doch auch er der Kirchengeschichte nicht minder das Gepräge seiner Subjektivität aufgedrückt.

Geht man von Planck zu Henke fort, so kann es nur einen günstigen Eindruck machen, wenn man aus der unsichern Region der Absichten und Plane, der Hypothesen und Combinationen und der gemüthlichen Breite ihrer Auseinandersetzung auf den festeren Boden der Thatsachen und einer gedrängten Darstellung kommt. Der Pragmatismus Henke's besteht hauptsächlich in der Kunst der Verknüpfung des Einzelnen zu einer Kette von Begebenheiten, in welcher das Eine an das Andere in ununterbrochener Reihe sich anschließt, für welchen Zweck Henke mit Ausschließung der sogenannten Realmethode sich so viel möglich an die rein chronologische hält, in der treffenden Zusammenstellung der zur Charakteristik der Personen und Zeiten dienenden Züge, und in dem Bestreben, das geschichtliche Urtheil ebensosehr durch die genaue Erwägung des Einzelnen, als die umsichtige Beachtung der allgemeinen Zeitverhältnisse zu begründen. So sehr es der Henke'schen Kirchengeschichte um das Faktische der Geschichte zu thun ist, so ist sie doch keineswegs blos erzählend, sie ist reich an allgemeinen Reflexionen und Betrachtungen, die aus dem Gange der Begebenheiten selbst und ihrem weiteren, öfters an sehr verborgenen Fäden fortlaufenden Zusammenhang abstrahirt und als leitende Gesichtspunkte zur richtigern und vielseitigern Beurtheilung des Geschehenen, zur über-

1) Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche nach der Zeitfolge 1788—1804. 6 Theile. Vierte Ausgabe. 1804—1806.

sichtlichen Orientirung und praktischen Belehrung entweder der geschichtlichen Darstellung vorangestellt, oder in sie verflochten werden. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Pragmatismus einen reelleren, der Objektivität der Geschichte entsprechenderen Charakter an sich trägt, um so mehr aber spricht sich die Subjektivität des Geschichtschreibers in der Consequenz aus, mit welcher Henke seine rationalistische Denkweise zur Grundlage seiner Geschichtsanschauung gemacht hat. Die rationalistische Tendenz gibt sich auch bei Spittler und Planck überall deutlich genug zu erkennen, haben aber diese beiden, aus welchem Grunde es auch geschehen sein mag, das sonst überall verbannte Wunder wenigstens auf dem Boden des Urchristenthums unangefochten gelassen, so hat dagegen Henke kein Bedenken getragen, das Recht seines Standpunkts auch hier geltend zu machen, und auch den Anfang der Geschichte der christlichen Kirche für die rein geschichtliche Auffassung in Anspruch zu nehmen. Er setzte die evangelischen Erzählungen von der Geburt Jesu und seinen Wundern auf den Werth bloßer Sagen herab, und sprach selbst von der Auferstehung und Himmelfahrt so, daß man deutlich sieht, welche rationalistische Ansicht dabei zu Grunde liegt. Wenn er auch Jesu eine sehr hohe Vorstellung von der Würde seiner Person beilegte, so bestimmte er doch die Tendenz seiner Lehre und Wirksamkeit als eine rein sittliche. Die allgemein faßliche und allgemein anwendbare Vernunftreligion und Sittenlehre des alten Testaments sollte unter allen Völkern verbreitet, und die ganze Menschheit zu Einem sittlichen Staat vereinigt werden. Dieser Ansicht zufolge konnte er auch als den eigentlichen Kern und Mittelpunkt der Geschichte der christlichen Kirche nur das Vernünftige und Sittliche betrachten, und es war ihm daher vor allem darum zu thun, in warnenden Abschilderungen das mannigfache Unheil vor Augen zu stellen, welches von jeher durch blinde Anhänglichkeit an menschliches Ansehen, durch träges ungeprüftes Nachsprechen, unverständiges Aufdringen geheiligter und hergebrachter Satzungen und Gebräuche, durch Parteisucht, Sektirerei, Gewissens-

zwang, gutmeinenden aber unweisen Eifer, durch geistlichen Hochmuth und übereilte Aufklärung, durch Separatismus und Fanatismus aller Art angerichtet worden sei [1]). In der Geschichte aller Jahrhunderte erscheinen Christenthum und christliche Kirche beinahe am wenigsten als das, was sie nach ihrer ursprünglichen Anlage und nach richtigern Vorstellungen von ihrem Zweck und Werth sein sollten, die Kirchengeschichte scheine beinahe nichts anders zu sein, als eine lange Reihe von Gemälden trauriger Verirrungen des menschlichen Verstandes, läppischer und lächerlicher, bitterer und blutiger Gezänke, niedriger Betrügereien und Bubenstücke, heuchlerischer Ränke und grausamer Gewaltthaten. Alles dieß gelte freilich nur von den mannigfaltigen Mißgestalten und Larven, welche dem Christenthum angelegt und untergeschoben worden seien, aber schon sehr früh, schon seit dem vierten Jahrhundert, haben sich Cultusformen mit ihm vermischt, wie sie unter den Nationen, unter welchen es sich verbreitete, vorher schon waren. Unter dem Namen der katholischen Kirche trat dieser neue Cultus mit der Anmaßung der Alleingültigkeit auf. Durch Machthaber, die ihn auf alle Weise förderten, um ungebildete und leichtglaubige Völker leichter zu beherrschen, und durch die Priester, die als die Pfleger desselben sich zu einem eigenen Staatskörper organisirten, und das Christenthum in eine schwere Menge als unumstößlich geltender Dogmen verwandelten, wurde es von seinem Urbilde immer weiter entfernt. Die Reformation, bei welcher Henke sehr treffend besonders die den allgemeinen Umschwung der Weltansicht bewirkenden Momente hervorhebt, brachte einen unheilbaren Riß, aber auch einen fortgehenden großen Kampf, die natürliche Folge so ungleicher Denkart in der Religion. Seit dem Anfang des achtzehnten Jahrhunderts sieht jedoch Henke, wenigstens in der protestantischen Kirche, alles immer mehr sich so gestalten, daß daraus nur Milde und Duldsamkeit,

---

1) Th. 1. vierte Ausg. S. 6.

Vereinfachung der Glaubenssätze und Anerkennung einer allgemeinen moralischen Religion als die bleibende Frucht der schon von den Arminianern, Synkretisten, Unionisten, Pietisten, Indifferentisten geschehenen Bemühungen hervorgehen kann [1]). Die Grundanschauung Henke's ist ein Rationalismus, welcher mit seiner streng sittlichen Tendenz allem schroff entgegentritt, was nicht vernünftiger und sittlicher Natur ist. So manche, schon dem unmittelbaren Eindruck nach scharfe, schneidende Urtheile, welche Henke über hervorragende Persönlichkeiten der Geschichte fällt, zeigen, wie negativ er sich gegen alles verhält, was nicht im Sinne seines Rationalismus, oder sogar das gerade Gegentheil desselben ist. Tertullian ist ihm ein ausschweifender Kopf, mit wilden, zum Theil feindseligen Gedanken, welchem, um seine Schwäche zu bedecken, Prahlerei unentbehrlich war, Athanasius ein hochmüthiger Starrkopf, Augustin ein sinnreicher, dialektischer Schwäzer, Gregor I. ein niederträchtiger Schmeichler, der es dem Teufel abgelernt hatte, sich in einen Engel des Lichts zu verkleiden, nur mit dem Unterschied, daß der Teufel durch offenbaren Hochmuth fiel, er aber durch die Larve der Demuth sich hob, und vollends Gregor VII. ein kühner Waghals, aber dabei ein Weltmann von feinster Klugheit und ein Held vom entschlossensten standhaftesten Muth, verschmizt und niederträchtig mit dem Anschein von edlem Stolz, ein eingebildeter Heiliger, den seine Nachkommen angebetet haben, und ein Mensch ohne Religion, ohne Treu und Glauben, den ein vertrauter Freund seinen heiligen Satan nannte, ein Held im Verbrechen, dessen Verbrechen aber doch meistens Tugenden seines Zeitalters und Standes waren [2]). Es gibt wenige unter den neuern Kirchenhistorikern, welche sich so wenig in andere Zeiten und Individualitäten hineinzufinden wissen, wie Henke, wie sehr fehlte es ihm besonders auch an dem Sinn und Interesse für die Entwicklungsgeschichte des

1) Th. 5, 1. S. 1 f.

2) A. a. O. 1, S. 140 f. 267. 317. 425. 2, S. 138 f.

Dogma's, welche hauptsächlich die schwache Seite seiner Kirchengeschichte ist, wie wenig läßt er sich in dieser Beziehung auch nur mit einem Mosheim vergleichen? Es läßt sich leicht wahrnehmen, um wie viel anziehender, innerlich in einander greifender und objektiver die Darstellung Henke's seit der Reformationsperiode wird, wie Henke in demselben Verhältniß, in welchem er der neuern Zeit sich nähert, in einem seiner Individualität verwandten Element sich bewegt. Je schärfer der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus ist, und je mehr in der protestantischen Kirche selbst unprotestantische Richtungen sich hervorthun, um so mehr findet eine Betrachtungsweise, wie die Henke'sche, ihre berechtigte Anwendung.

Die Henke'sche Kirchengeschichte ist, wenn wir nur auf die Consequenz, mit welcher der leitende Gesichtspunkt durchgeführt ist, die Kunst der Darstellung und die besonnene Beherrschung des reichhaltigen, auch mit der Specialität des Einzelnen gegebenen Stoffs sehen, eines der vorzüglichsten Werke der kirchenhistorischen Literatur, auf welchem Punkte steht aber noch die kirchliche Geschichtschreibung, wenn die Geschichte nur die Wahl hat, daß entweder ein Pragmatiker, wie Planck, seine subjektiven Gedanken und seinen eigenen politischen Verstand in sie hineinräsonnirt, oder ein Geschichtschreiber, wie Henke, in einem so weiten Umfang allen Hohn und Uebermuth eines Rationalisten über sie ergehen läßt? Ist nicht auch so wieder ein Dualismus, welcher es zu keiner objektiven geschichtlichen Entwicklung kommen läßt, wenn auf der einen Seite der Geschichtschreiber mit seiner schroffen, abgeschlossenen, für alles, worin er nicht sein eigenes Ich wieder erkennt, unempfänglichen Subjektivität steht, auf der andern ein so weit sich erstreckendes Gebiet vor ihm liegt, in welchem, wie er meint, nur die Mächte der Unvernunft und der Unsittlichkeit walten? Wie kann die Geschichte zu ihrem Rechte kommen, wenn man ihr eigentliches Lebensgebiet auf einen so viel möglich engen Raum beschränkt? Soll

also die Geschichtschreibung nicht in diesem Gegensatz stehen bleiben, so muß es auch eine Geschichtsanschauung geben, in welcher die Objektivität der Geschichte sich frei verhält zu der Subjektivität des Geschichtschreibers, und das Objektive der Geschichte dem Geschichtschreiber zwar als ein von ihm verschiedener Inhalt gegenübertritt, aber für ihn doch nichts so Fremdes und Aeusserliches ist, daß er ihn nicht aus ihm selbst und seiner eigenen Bewegung zu begreifen im Stande ist.

Sechster Abschnitt.

Das Streben nach objektiver Geschichtsbetrachtung.

Die neuesten Kirchenhistoriker, Marheinecke, Neander, Gieseler, Hase.

Wo die ganze Auffassung der Geschichte so sehr auf die Spitze der Subjektivität des Geschichtschreibers gestellt ist, wie in den kirchenhistorischen Werken, von welchen zuletzt die Rede war, muß der Natur der Sache nach, nothwendig ein Umschwung erfolgen. Es trat ja aber überhaupt in der Periode, zu welcher wir vorgerückt sind, ein sehr entscheidender Wendepunkt in dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit ein. Die Zeit, in welcher noch Planck und Henke die großen Auktoritäten der kirchenhistorischen Literatur waren, das erste Decennium des neunzehnten Jahrhunderts war die Periode des Uebergangs aus der Subjektivität des kantisch-fichte'schen Idealismus in die Objektivität der schelling'schen Natur- und Identitätsphilosophie. Von dem Einfluß der Ideen, welche aus der letztern in die allgemeine Ansicht der Zeit übergingen, konnte, wie überhaupt das historische Gebiet, so auch das der Kirchengeschichte, nicht unberührt bleiben. Als bemerkenswerthes Denkzeichen desselben steht in der neueren Literatur der Kirchengeschichte der kirchenhistorische Grundriß Marheinecke's [1]). Er ging aus dem Bestreben hervor, der damals noch durchaus vorherrschenden subjektiven Richtung durch eine objektivere, auf die neue philosophische Grundan-

1) Universalkirchenhistorie des Christenthums. Grundzüge zu akademischen Vorlesungen. Erster Theil. 1806.

schauung der Zeit sich stützende Auffassungsweise ein Gegengewicht zu geben. Es ist schon die Bezeichnung eines von dem bisher gewöhnlichen wesentlich verschiedenen Standpunkts, wenn Marheinecke im Hinblick auf diejenigen seiner Zeitgenossen, die nur sich und ihre Meinungen überall wieder zu finden gewohnt seien, sagt, er habe aus dem Geiste der Zeit, durch welche die Geschichte gegangen, zu reden gesucht, und nicht eben seine, welche, obgleich wie jede andere sich allein weise dünkend, doch nur ein Abschnitt sei aus dem unendlichen Ganzen, zum Maaßstab und zur richtenden Norm genommen [1]. Bestimmter hat sich Marheinecke in der Abhandlung über die Kirchenhistorie überhaupt erklärt, mit welcher er seinen Grundriß eröffnet. Der Standpunkt, auf welchen er sich stellt, ist mit Einem Worte die Idee, die Idee der Religion. Wie die Idee der Weltgeschichte überhaupt ohne Religion nicht könne verstanden werden, und alle Nothwendigkeiten, Verwicklungen und Schicksale in dem alles umfassenden Drama nur durch sie ihre befriedigende Lösung erhalten, also müsse auch, und noch weit mehr die Kirchengeschichte, nicht vom Standpunkt des Uebersinnlichen aus betrachtet, ewig ein Räthsel bleiben, denn hier stehe alles in ferner und naher Beziehung auf das Heilige selbst, und doch sei innerhalb ihrer Sphäre selbst nur Bedingtes zu finden, welches in seinen Beziehungen auf etwas Anderes als das Bedingte zu verstehen, selbst der Pragmatismus nicht zureiche, der mit seinem Causalitätsgesetz noch in die Begebenheiten selbst verwickelt sei. Aber es rede und rufe uns hell und laut aus der Geschichte ein hoher und heiliger Geist an, der unabhängig von der Welt und den Begebenheiten an den Zügeln der ewigen Nothwendigkeit hinter dem Vorhang der Erscheinungen das Universum lenke, Recht und Gerechtigkeit abwäge und alles zu einem einzigen Ziel hinbewege, wie in einem Spiegel offenbare sich reflektirend in der Geschichte Gottes ewiger Weltplan. Die Religion sei der Grundton in dem Gemüth

1) A. a. O. Vorrede.

des Historiographen, und auf diesen auch das des Betrachters zu stimmen, sei sein höchstes Bestreben, denn nur in ihr finde das heilige Epos seine Entknotung, Ordnung, Klarheit, Einheit, und mit ihnen das höchste Leben und Interesse werde nur auf diesem Wege in die Geschichte gebracht [1]). Der Blick des Geschichtschreibers geht also zwar jetzt auf die Idee, ein Allgemeines, eine höhere Einheit, welcher das Einzelne untergeordnet werden soll, es fällt aber sogleich in die Augen, welche vage und abstrakte Allgemeinheit die Idee der Religion für die Kirchengeschichte ist. Ihr Inhalt wird zwar, wie vor allem das Leben Jesu, „die Urconstruktion der Religion und Sittlichkeit", als die Darstellung der Idee der Religion betrachtet, und der Versuch gemacht, zur Anordnung des Stoffs und zur Erklärung und Beurtheilung der verschiedenen Erscheinungen leitende Gesichtspunkte aus ihr abzuleiten, allein es kommt zu keiner lebendigen Bewegung der Idee, sie schwebt nur über dem Kreis der Erscheinungen, auf die sie bezogen werden soll, ohne in ein inneres immanentes Verhältniß zu ihnen zu treten, und es bleibt so eine noch unausgefüllte Kluft zwischen ihr und dem geschichtlichen Leben, dessen bewegendes Prinzip sie sein soll. Die Darstellung Marheineke's bewegt sich in einem abstrakten äußerlichen Formalismus, dessen straffe Haltung und philosophisch lautende Terminologie freilich gegen die bequeme Popularität der Pragmatiker sehr absticht, und die von ihm beabsichtigte tiefere, objektivere Auffassung ist gerade da am meisten zu vermissen, wo man sie zuerst erwarten sollte, in der Entwicklungsgeschichte des Dogma's, wo auch Marheinecke gar zu sehr die gewöhnlichen äußern Anlässe und Motive vorwalten läßt. Wie er seinen Grundriß eine Universalhistorie nannte, so traf Stäudlin in seiner ganz zu derselben Zeit erschienenen Universalgeschichte der christlichen Kirche mit ihm auch in dem Titel seines Lehrbuchs zusammen, welcher gleichfalls es aussprechen sollte, daß die Kirchengeschichte nunmehr vorzugs-

1) A. a. O. S. 13 f.

weise das Universelle im Auge haben müsse. So lange aber dieses Universelle nur darin besteht, daß man zu zeigen sucht, die christliche Religion und Kirche offenbare sich nicht in irgend einer einzelnen kirchlichen Gesellschaft, sondern nur in allen verschiedenen zugleich in ihrer ganzen Kraft, Ausdehnung, Herrlichkeit und Vielseitigkeit [1]), ist es eine leere Abstraktion, mit welcher in der Kirchengeschichte nichts anzufangen ist, die statt in die Tiefe des geschichtlichen Lebens hineinzuführen, nur eine Verflachung ihres Inhalts zur Folge hat.

So wichtig es war, daß man jetzt auch an das Allgemeine dachte, an die Idee, die den Inhalt durchdringen und beherrschen soll, so kam doch zunächst alles darauf an, daß man sich in den Inhalt vertiefte, um das Allgemeine, das immer noch fehlte, nicht blos als abstrakten Begriff, sondern auch mit dem konkreten Inhalt zu haben, durch welchen es erst das wahrhaft Allgemeine ist, als die Einheit des Besondern und Allgemeinen. Jede neue eigenthümliche Geschichtsanschauung kann nur auf einer neuen tieferen und inhaltsreicheren Erforschung der Quellen beruhen, in welchen sich uns das geschichtliche Leben in seinem innern Reichthum und in der Anschaulichkeit seiner äußern Erscheinung aufschließt. Die neueste Epoche der kirchlichen Geschichtschreibung wird daher mit Recht von den beiden Kirchenhistorikern datirt, deren Verdienst es hauptsächlich ist, daß man jetzt nicht nur mit den Quellen der Kirchengeschichte weit genauer und gründlicher bekannt ist, sondern auch von der Aufgabe des Quellenstudiums selbst, seiner Nothwendigkeit und seinem Umfang und allem demjenigen, was zu einer fruchtbaren und ächt historischen Benützung der Quellen gehört, eine ganz andere Vorstellung hat, als zuvor. Es versteht sich von selbst, daß hier von niemand anders die Rede ist, als von Neander und Gieseler, und was diese beiden berühmten Kirchenhistoriker selbst betrifft, so darf man nur dem Gang, welchen Neander in

1) Vgl. Stäudlin, Geschichte und Litteratur der Kirchengesch. S. 181 f.

seinen kirchenhistorischen Schriften genommen hat, nachgehen, um sogleich zu sehen, auf welchem Wege die Geschichtsanschauung sich begründet hat, die wir als eine neue, von der bisherigen wesentlich verschiedene zu betrachten haben.

Neander ist der Schöpfer der kirchengeschichtlichen Monographie [1]). Alle seine Schriften, die er seinem großen Werke vorangehen ließ, sind monographischen Inhalts, und schon aus der Wahl und Folge der Gegenstände, mit welchen er sich beschäftigte, wenn er zuerst ein historisches Gemälde von dem Kaiser Julian und seinem Zeitalter entwarf, im Jahre 1812, hierauf den heiligen Bernhard und sein Zeitalter darstellte, im Jahre 1813 [2]), sodann die vornehmsten gnostischen Systeme entwickelte, im Jahre 1818, und noch weiter den heiligen Johannes Chrysostomus und die Kirche,

1) Angeregt wurden die monographischen Quellenstudien auch schon von Planck. Vgl. Lücke, biogr. Versuch S. 69.

2) Schön und ansprechend schildert Neander in der Vorrede zur zweiten, im Jahre 1848 erschienenen Auflage dieser Schrift, S. XI, die erfreuliche Zeit seiner ersten schriftstellerischen Thätigkeit: „Es verbreitete sich die erste Gestalt dieser Monographie zuerst in dem deutschen Publikum in der Zeit der schönen Morgenröthe unsers befreiten verjüngten Vaterlands, welche auch die Zeit eines beginnenden neuen Lebens in der Kirche war.“ — „Es ist die Zeit, nach der alle diejenigen, die sie erlebt haben, aus vielem profanen undeutschen Treiben der Gegenwart nicht ohne tiefe Wehmuth zurückblicken werden. Damals war es ein günstiger Augenblick für eine solche Monographie. Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wissenschaft von Neuem zu beseelen. Dadurch wurde man gedrungen, dem Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforschen, alles Christliche mit Liebe zu umfassen. Eine flache, geist- und herzlose Aufklärung, deren Motto es war: „Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht“, welche in dem Dünkel einer sich spreizenden Armseligkeit das Größte und Herrlichste früherer Jahrhunderte verachten ließ, sie war durch das Leben und die Wissenschaft gerichtet.“ — „Auf eine ungeschichtliche Zeit war ein neuer geschichtlicher Sinn und ein neues Verlangen, sich in die Geschichte zu vertiefen, gefolgt, ein neues Streben, das Individuelle geschichtlicher Erscheinungen gründlich und tief zu erfassen.“

besonders des Orients, in dessen Zeitalter, im Jahre 1821, und im Antignostikus den Geist des Tertullianus, im Jahre 1825 [1]), schilderte, kann man sehen, welche Bedeutung für ihn die Monographie hatte. Er selbst hat sich hierüber in dem zuletzt genannten Werke näher so erklärt: „Nur aus einer genauen Charakteristik der einzelnen religiösen und theologischen Geistesrichtungen in den verschiedenen Perioden, nach ihrem Einfluß auf Dogmatik, Moral, Hermeneutik und Exegese scheine ihm eine fruchtbare Geschichte der theologischen Entwicklung überhaupt hervorgehen zu können. Und in dieser Hinsicht sei es für jedes Zeitalter besonders wichtig, die Repräsentanten dieser einzelnen Geistesrichtungen darzustellen. In diesen Repräsentanten erkennen wir zugleich die wesentlichen eigenthümlichen Richtungen der menschlichen Natur, die unter veränderter Form in der Kirche immer wieder zum Vorschein kommen. Alle diese Richtungen können in der Vielseitigkeit des für die ganze menschliche Natur bestimmten Christenthums ihren Platz finden, es auf eigene Weise sich aneignen, von demselben durchdrungen und verklärt werden. Es könne aber auch eine jede dieser Richtungen durch Einseitigkeit und daher Beschränktheit, durch selbstsüchtiges Ausschließen und Abstoßen jeder andern Richtung, die auch eine rein menschliche sei und zu einer christlichen sich bilden könne, das Wesen des Christenthums beeinträchtigen. Darum habe sich der von einer andern als menschlichen Weisheit geleitete Entwicklungsgang der menschlichen Natur im Christenthum in der Art geoffenbart, wie stets eine Richtung der andern in der Kirche habe

1) Noch in demselben Jahr, 1825, erschien der erste Band der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Der erste Band der zweiten Auflage erschien im Jahre 1842. Im fünften, im Jahre 1845 erschienenen Bande geht das Werk bis zum Ende der Blüthezeit des Mittelalters bis Bonifacius VIII. oder bis zum Jahr 1294. Neuestens ist noch ein sechster Band, welcher die Kirchengeschichte von Bonifacius VIII. bis zum Baseler Concil enthält (jedoch nur fragmentarisch), aus den hinterlassenen Papieren herausgegeben worden. 1852.

das Gleichgewicht halten müssen. Wenn nur nicht so oft ungeschickte menschliche Hand, die den Faden der freien Geistesentwicklung nimmer zu leiten vermöge, in die Fortbildung der Gegensätze gewaltsam störend eingegriffen und hemmenden Tod an die Stelle der von innen herausgehenden Lebensentwicklung gesetzt hätte. Gott was Gottes ist! Was aus der Entwicklung der christlichen Lehre und Theologie in den ersten Jahrhunderten geworden wäre, wenn es nur Tertulliane, was, wenn es nur Origenesse gegeben hätte! Die Stimme der ganzen Kirchengeschichte warne vor allem, was die Geister in Eine dogmatische Form hineinzwängen und die Freiheit und Mannigfaltigkeit der geistigen Lebensentwicklung hemmen möchte" [1]). In dieser Stelle ist der eigenthümliche Charakter der Neander'schen Geschichtschreibung so klar und bestimmt ausgesprochen, daß sie hier mit Recht vorangestellt zu werden verdient. Sollte die Kirchengeschichte, wie es damals Bedürfniß der Zeit war, mit einem neuen Geiste bearbeitet und auf einem neuen Grunde aufgebaut werden, so konnte dieß nur durch solche Monographien, wie die Neander'schen sind, geschehen, in welchen eine besonders hervorragende Individualität, oder ein kleinerer Kreis verwandter Erscheinungen, wie die gnostischen Systeme, zum Gegenstand einer besondern Darstellung gemacht und so viel möglich in ein helles Licht gesetzt wird. Diese Monographien haben daher vor allem den Werth der gründlichsten und speciellsten Quellenforschung. Zu diesem Besondern kommt aber etwas Allgemeines. Da solche Individuen nicht blos nach ihrer Beziehung zu der Zeit, welcher sie angehören, sondern auch in ihrem Unterschied von andern nicht minder hervorragenden und gleichfalls ein Zeitalter repräsentirenden betrachtet werden, so stellt sich in ihren Monographien nicht blos ein historisches Zeitgemälde, sondern auch das Bild einer bestimmten Richtung der menschlichen Natur dar. Es steht somit eine Individualität neben der andern, und je mehr sich in einem

1) Antign. Vorrede S. IV f.

solchen Individuum ein allgemeiner Typus der menschlichen Natur ausdrückt, um so größer ist die Berechtigung seines individuellen Fürsichseins. Denkt man sich eine Reihe solcher Individuen, so erscheinen sie von selbst als die Mittelpunkte und Träger der ganzen Geschichte, sie verwandelt sich gleichsam in eine Gallerie freier, gleichberechtigter Individualitäten. Es zeigt sich uns schon hier der am meisten charakteristische Zug der Neander'schen Geschichtschreibung, ihre Vorliebe für das Individuelle der Geschichte, ihre Freude an allem, was uns einen tiefern Blick in das Innere eines geistigen Organismus werfen läßt, die Lust und Liebe, mit welcher sie nicht blos in ihren monographischen Darstellungen, sondern auch auf dem weiten Schauplatz der allgemeinen Kirchengeschichte, besonders auf dem Gebiet der Missionen und in der Geschichte der sittlichen Lebenserscheinungen, bald dieser bald jener Persönlichkeit nachgeht, um sie in ihrem glaubenseifrigen Wirken für das Reich Gottes, oder in ihren religiösen Empfindungen und spekulativen Betrachtungen, oder auch auf ihren Verirrungen und Abwegen, und dann wieder in ihren innern Kämpfen mit sich selbst und dem endlichen Sieg ihres bessern Selbsts genauer zu beobachten und zu schildern. Es ist das Recht der Individualität, das hiemit im weitesten Umfang für die Geschichte in Anspruch genommen wird. Da die Geschichte ihrem substanziellen Inhalt nach aus Individuen besteht, so müssen sie auch das Recht haben, als das, was sie ihrer Individualität nach sind, in der Geschichte hervorzutreten, und an der jedem gebührenden Stelle zu stehen, es ist dieß aber nicht blos jenes formale und abstrakte Recht des individuellen Fürsichseins, wie es Semler geltend machte, ohne weiter zu fragen, was das Recht der Individualität in sich begreift, und mit dem Vorbehalt, jeden doch wieder kurz abzufertigen, der nicht so beschaffen war, wie es der Semler'sche Begriff der moralischen Privatreligion erforderte, sondern, wem einmal Neander das Recht der Individualität zuerkannte, der sollte es auch in seinem vollen Sinne haben, und er selbst hielt es daher für seine erste Pflicht, mit aller

Treue und Selbstverläugnung sich in den ganzen Kreis eines solchen individuellen Lebens hineinzuversetzen, um es aus sich selbst, aus der Eigenthümlichkeit seiner Natur und seiner Verhältnisse zu begreifen. Der größte Vorzug der Neander'schen Geschichtschreibung ist die ihm in so hohem Grade zukommende Fähigkeit, statt alles nur im täuschenden Reflex der eigenen Subjektivität zu erblicken, aus sich selbst herauszugehen, und sich in die Eigenthümlichkeit der verschiedensten Zeiten und Personen zu versetzen. Während auf dem Standpunkt der pragmatischen Historiker die geschichtlichen Personen und Erscheinungen mit der Subjektivität des Geschichtschreibers noch so verschlungen sind, daß sie immer nur so weit von ihr hinwegkommen können, als es dem Geschichtschreiber gefällt, sie von sich loszulassen, oder nur so weit als er zufällig in der Lage ist, sich mit ihnen einverstanden zu wissen, sind sie jetzt erst wahrhaft frei, sie stehen mit dem vollen Recht ihrer Individualität dem ihrer Freiheit sich freuenden Geschichtschreiber gegenüber, und indem ebendamit für das ganze Gebiet der Geschichte als allgemeiner Grundsatz anerkannt werden muß, daß jede Zeit und jede, einer bestimmten Zeit angehörende Individualität ihre eigene Form des Bewußtseins hat, in welche man sich vor allem hineinfinden muß, wenn man sie selbst richtig verstehen will, erhält dadurch erst die Geschichte den Charakter der Objektivität, welchen sie ihrem Begriff nach haben muß. Hat aber das Recht der Individualität eine so wichtige Bedeutung, so setzt es noch etwas anderes voraus, worauf es beruhen muß. Welche Anziehungskraft konnte denn sogar ein Julian für einen Geschichtschreiber der christlichen Kirche, wie Neander ist, haben? Das Interesse, das er gerade für eine solche Individualität hatte, konnte nur auf der Voraussetzung beruhen, daß die Begeisterung, welche Julian für die alte Religion beseelte und ihn sogar zum Apostaten und Gegner des Christenthums machte, selbst auch wieder einen religiösen Grund und Ursprung hatte, diese Voraussetzung selbst aber war nicht möglich, ohne auf die allgemeine Ansicht zurückzugehen, daß die Religion überhaupt Sache des

Gefühls, in letzter Beziehung etwas blos Subjektives sei, woraus von selbst folgt, daß alle religiösen Erscheinungen nur nach der Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins beurtheilt werden können, aus welchem sie hervorgehen. Die Schleiermacher'sche Ansicht vom Wesen der Religion ist auch die Grundanschauung der Neander'schen Geschichtschreibung, und so epochemachend jene Ansicht auf dem dogmatischen Gebiet ist, so groß ist auch ihre Bedeutung für das historische. Das Recht der Individualität ist erst gewahrt, wenn die Religion selbst es in ihre Obhut nimmt, wenn sie selbst erklärt, ihren innersten Sitz und Herd da zu haben, wo das Subjekt in der Unmittelbarkeit seines Bewußtseins nur sich selbst hat. Nur bei dieser Ansicht ist es dem Geschichtschreiber möglich, auch bei den fremdartigsten und abstoßendsten Erscheinungen der Geschichte immer noch etwas anzuerkennen, und festzuhalten, was ihn mit ihnen verknüpft, und ihn abhalten muß, die Geschichte in dualistische Gegensätze zerfallen zu lassen, er kann vielmehr in ihr nur eine schöne Mannigfaltigkeit frei wirkender Kräfte sehen, die bei aller Verschiedenheit ihrer Richtungen doch nicht so weit auseinander gehen, daß sie nicht immer noch ein gemeinsames Band der Einheit hätten.

Hier stehen wir nun aber schon auf dem Punkt, wo die wichtige Frage entsteht, ob die Neander'sche Geschichtsanschauung nicht der Freiheit der Individuen zu viel einräumt. Wenn auch jede dualistische Geschichtsbetrachtung ausgeschlossen ist, und auf dem weiten Schauplatz der Geschichte der freien Bewegung der Individuen der freieste Spielraum sich öffnet, so kann doch die Geschichte nicht so sehr nur das bunte Spiel freiwirkender Kräfte sein, daß nicht sie selbst einer über ihnen stehenden Einheit sich unterordnen müßten. Neander betrachtet es als eine göttliche Ordnung, daß die eine Richtung der andern das Gleichgewicht hält, und es erscheint ihm alles als menschliche Willkür, was in die Freiheit und Mannigfaltigkeit der geistigen Lebensentwicklung hemmend eingreift. Aber was ist hier göttliche Ordnung, was menschliche Willkür? Wenn

einmal jedes Individuum das Recht seiner Individualität hat, so gehört doch auch dieß zur Mannigfaltigkeit der Individualitäten, daß das Maaß der geistigen Kräfte, mit welchen sie ausgestattet sind, ein sehr verschiedenes ist. Gibt es also sowohl höhere als niedere Kräfte, warum sollte es gegen die göttliche Ordnung sein, wenn die niedern den höhern sich unterordnen und hervorragende Individualitäten mit der ihnen verliehenen geistigen Macht auf lange Zeiten hin bestimmend und gebietend einwirken? Dazu kommt, daß die Individuen selbst unter dem Einfluß ihrer Zeit stehen, und je bedeutender sie sind, nur um so mehr als die Repräsentanten ihrer Zeit anzusehen sind. Die verschiedenen Geistesrichtungen der Individuen sind daher vielmehr verschiedene Zeitrichtungen. Erfordert es nun die den Entwicklungsgang der menschlichen Natur leitende göttliche Ordnung, daß die eine Richtung der andern das Gleichgewicht hält, warum soll in höherer Beziehung das Gleichgewicht nicht auch durch das Verhältniß hergestellt werden, in welchem die Richtungen längerer Zeiträume zu einander stehen? Es ist daher überhaupt nicht möglich, bei der Freiheit und Mannigfaltigkeit der individuellen Geistesrichtungen stehen zu bleiben, das Individuelle und Besondere treibt von selbst zum Allgemeinen fort, und man muß daher fragen, ob eine Geschichtsanschauung, welche, wie die Neander'sche, dem Recht der Individualität so viel einräumt, in demselben Verhältniß auch die Einheit des Besondern und Allgemeinen festzustellen weiß. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob die Geschichte bei aller Mannigfaltigkeit der Geistesrichtungen nicht ein bloßes Aggregat ist, ein buntes Spiel von Kräften, in welchem keine Einheit ist, und eben damit keine Einheit eines bewegenden, den Gang der Entwicklung bestimmenden Prinzips.

Dieß führt uns auf die Neander'sche Ansicht vom Wesen des Christenthums. Man muß vor allem wissen, was das Christenthum überhaupt ist, wenn man sich eine klare Vorstellung von dem Gang seiner geschichtlichen Entwicklung machen will. Seine An=

sicht vom Christenthum hat Neander, was er früher nicht einmal für nöthig hielt, ausdrücklich zu erklären, gleich im Eingang der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte mit den Worten ausgesprochen: „Das Christenthum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, welche in ihrem Ursprung, wie in ihrem Wesen, erhaben über alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Wesen aus sie umbilden sollte." Wie dieß zu verstehen ist, ist aus den beiden, zur Ergänzung der Kirchengeschichte dienenden Schriften Neander's über das Leben Jesu und die Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel zur Genüge zu sehen. Es ist mit Einem Worte der streng supranaturalistische Begriff von dem Ursprung und Wesen des Christenthums, welchen Neander festhält. Ist das Christenthum ein schlechthin übernatürliches, den geschichtlichen Zusammenhang zerreissendes Wunder, so hat die Geschichte nichts weiter damit zu thun, sie kann nur vor dem Wunder stehen bleiben und in ihm das Ende ihres Forschens und Begreifens sehen. Als Wunder ist der Ursprung des Christenthums ein schlechthin unbegreiflicher Anfang. Die Frage ist aber nur, ob das hiemit der geschichtlichen Forschung gesetzte Ziel nicht ein willkürliches ist. In der That müßte man, wenn alle jene in der neuern Zeit mit so großer Anstrengung gemachten Versuche, den Ursprung des Christenthums kritisch aufzuhellen, kein anderes Resultat haben könnten, als nur die um so festere Begründung einer supranaturalistischen Ansicht, wie die Neander'sche ist, an jeder Möglichkeit eines Fortschritts der kirchlichen Geschichtschreibung verzweifeln. Allein das unkritische Verfahren Neanders auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik und bei allen mit ihr zusammenhängenden kirchenhistorischen Fragen, und das so sichtbare Bestreben, den Wunderglauben mit Gründen, die nur für das apologetische Interesse ihre Bedeutung haben

können, annehmbar und einleuchtend zu machen, liegt zu klar vor Augen, als daß darüber wenigstens bei denen, die die Sache selbst zu prüfen im Stande sind, ein Zweifel sein könnte. Läßt man einmal dem Wunder in der Geschichte des Urchristenthums so freien Lauf, wo will man ihm eine Grenze setzen? Neander selbst läßt den nach seiner Ansicht wohl berechtigten Wunderglauben bis in's dritte Jahrhundert fortgehen. Noch nach der Mitte desselben soll es Wirkungen der Kraft des Christenthums gegeben haben, die ebenso gut wahre und wirkliche Wunder waren als die Wunder der apostolischen Zeit. Was könnte uns abhalten, solche Wunderwirkungen auch noch weiter, ja durch die ganze Kirchengeschichte fortgehen zu lassen? Wie läßt es sich anders denken, als daß das Christenthum, wenn es in seinem Prinzip und Wesen so übernatürlich ist, auch in der Folge immer auf dieselbe Weise wirkte? Neander selbst meint freilich diesen Supranaturalismus dadurch wieder beschränken zu können, daß er annimmt, nur im ersten Abschnitt des Entwicklungsprozesses der Kirche habe das Uebernatürliche, Unmittelbare und Schöpferische vorgeherrscht, im zweiten aber habe dasselbe göttliche Prinzip in der Form des Naturzusammenhangs sich wirksam gezeigt, wenn er aber selbst damit unmittelbar die Bemerkung verbindet, wir seien nicht berechtigt und im Stande, zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen in den von der Kraft des Christenthums, welche die menschliche Natur sich einmal angeeignet hat, ausgehenden Wirkungen so scharf bezeichnete Grenzen zu ziehen, so gibt er nur damit selbst das Confuse einer Vorstellung zu, in welcher Natürliches und Uebernatürliches auf solche Weise durcheinander laufen. Wie kann dasselbe Prinzip zuerst übernatürlich, hierauf aber natürlich wirken, und welche begriffslose Phrase ist es, dabei noch von einem Entwicklungsprozeß zu reden! [1]) So supranaturalistisch diese Ansicht ist, so dualistisch ist sie auch. Ist das Christenthum so prinzipiell von der menschlichen Natur ver-

1) Geschichte der christlichen Religion und Kirche 1, 1. 2. A. S. 122.

schieden, daß sich sein Ursprung nicht einmal aus den Tiefen der menschlichen Natur erklären läßt, so sind beide, das Christenthum und die menschliche Natur, zwei wesentlich verschiedene Prinzipien, Gegensätze, die als solche sich auch nur äußerlich zu einander verhalten, sie wirken äußerlich auf einander ein, reiben sich an einander, afficiren sich so oder anders, können aber nie innerlich mit einander Eins werden. Sehr bezeichnend ist für dieses Verhältniß die von Neander gleich anfangs und nachher so oft gebrauchte bildliche Vergleichung des Christenthums mit einem Sauerteig, der in die Masse der Menschheit geworfen, sie allmählig durchsäure. Eben dieß ist die Dualität zweier zwar zusammengehörender, aber auch nur theils progressiv, theils regressiv auf einander einwirkender Prinzipien. Da die menschliche Natur sich nicht blos aufnehmend und leidend, sondern auch selbstthätig und reagirend verhält, und das Christenthum immer nur so oder anders modificirt in sich darstellt, so hat dieses stets unbestimmbare Zusammenwirken der beiden Faktoren zwar eine unendliche Mannigfaltigkeit von Erscheinungen zur Folge, aber eine Einheit des Ganzen und ein Prinzip der fortschreitenden Entwicklung ist hier nirgends zu sehen. Die christliche Kirche hat zwar immer wieder eine andere Gestalt, aber es sind nur die äussern Verhältnisse, welche die Scene ändern, es sind andere Lokalitäten, andere Völker und Staaten, andere Individuen, da aber die menschliche Natur in allen ihren Individuen immer dieselbe bleibt, so hat man immer dasselbe Verhältniß vor sich, das Christenthum als den Sauerteig und die Menschheit als die von ihm mehr oder minder durchsäuerte Masse. Es ist also wirklich so, wie Neander in dem ersten Satz der ersten Ausgabe seiner Kirchengeschichte klar und einfach ausgesprochen hat: „Im Ganzen verhält sich die menschliche Natur, wie sie ihrem Wesen nach dieselbe bleibt, stets auf dieselbe Weise zum Christenthum, ihre Grundrichtungen sind im Bösen wie im Guten wesentlich dieselben, wenn es gleich nach der Verschiedenheit der Zeiten verschiedene Formen sind, unter denen sie sich wirksam zeigen.“ Auch hier ma-

chen demnach alles wieder die Zeiten! Wenn also nur beide, das Christenthum und die menschliche Natur, gerade die rechten Zeiten treffen, so können sie sich auf's Beste mit einander verständigen. Aber wer macht denn die Zeiten, daß sie bald so bald anders sind? Ist es nicht klar, daß man, so lange man nicht hinter dieses Geheimniß gekommen ist, gar nicht wissen kann, wie es mit dem Christenthum und der Menschheit in der Welt geht?

Hierin liegt schon ein weiterer Punkt, welcher zur Charakteristik der Neander'schen Art der Geschichtschreibung gehört. Wo der Anfang und Ausgangspunkt so wenig im Klaren ist, kann man auch von dem Fortgang keine klare und bestimmte Vorstellung haben. Es fehlt die Einheit des Prinzips, somit überhaupt das Prinzip der Bewegung und fortschreitenden Entwicklung. Die Neander'sche Kirchengeschichte ist ohne alle Gliederung der Perioden. Wie Neander überhaupt die allgemeinen Fragen, welche man sonst in der Einleitung zu behandeln pflegt, übergeht, so hat er auch die Forderung, die man mit Recht an einen Historiker macht, unberücksichtigt gelassen, daß er wenigstens durch eine motivirte Feststellung der Perioden der Geschichte, die ja nicht bloße Ruhepunkte für den äußern Gang der Erzählung, sondern die wesentlichen Momente des Gangs der Sache selbst sein sollen, sich darüber näher erklärt, wie sich ihm der ganze Verlauf der Geschichte in seiner Einheit, als ein fortgehender, durch den innern Zusammenhang seiner Momente bestimmter Entwicklungsprozeß darstellt. Es ist dieß bei ihm kein zufälliger Mangel. Er nimmt zwar folgende Perioden an: 1. die drei ersten Jahrhunderte, 2. von Constantin dem Großen bis Gregor den Großen, 3. von Gregor dem Großen bis zum Tode Karls des Großen, 4. vom Tode Karls des Großen bis Gregor VII., 5. von Gregor VII. bis Bonifacius VIII., die Eintheilung scheint aber nach einem sehr äußerlichen Gesichtspunkt gemacht zu sein. Daß man die Alleinherrschaft Constantin's oder die nicänische Synode zum Grenzpunkt der ersten Periode macht, hat seinen guten Grund in der Sache selbst, warum aber Neander

gerade das nicht einmal von Constantin, sondern von Galerius, in Verbindung mit Constantin und Licinius, im Jahre 311, erlassene Religionsedikt fixirt, ist nicht gerechtfertigt. Der Verlauf der damaligen Krisis des römischen Reichs war so rasch, daß die Geschichte erst in der Alleinherrschaft Constantin's und des Christenthums einen Ruhepunkt hat. Der Geschichte der dritten, mit Gregor dem Großen beginnenden, Periode hat Neander einleitende Bemerkungen vorangeschickt, in welchen aber nur gesagt wird, das Christenthum sei jetzt aus der alten Welt der griechischen und römischen Bildung zu einem ganz rohen Völkerstamm übergegangen, und habe sich gemäß der Eigenthümlichkeit dieser Völker entwickelt, wiefern aber diese Eigenthümlichkeit den Charakter einer neuen Periode begründet, wird nicht gezeigt, sondern es ist vielmehr nur von einer schon früher vorhandenen Vermischung des Christenthums mit fremdartigen Elementen die Rede, welche darauf zurückzuführen sei, daß die Idee des Reiches Gottes aus dem Geistigen und Innerlichen in das Sinnliche und Aeußerliche herabgezogen, und an die Stelle des allgemeinen geistigen Priesterthums ein besonderes äußerliches Priesterthum, als nothwendiges Mittelglied für den Zusammenhang mit dem Reiche Gottes, gesetzt worden sei. Dieß habe die Uebertragung der alttestamentlichen Form der Theokratie auf die Kirche und überhaupt mannigfache Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes zur Folge gehabt, für jene rohen Völker aber sei diese alttestamentliche Form ein heilsamer Durchgangspunkt gewesen. Daraus wäre demnach zu schließen, daß auch jene Vermischung des Christenthums mit Fremdartigem und das Herabziehen des Geistigen in das Sinnliche, als die Voraussetzung des Uebergangs in die Form der alttestamentlichen Theokratie, nichts so Schlimmes war, sondern eine sehr gute Seite hatte; wie kann aber dieß in einer Kirchengeschichte, wie die Neander'sche ist, so geradezu behauptet werden? Noch auffallender zeigt sich ihre schwankende Unbestimmtheit und Haltungslosigkeit in Hinsicht der allgemeinen Gesichtspunkte bei der fünften Periode, die wenigstens, was

bei der vierten nicht der Fall ist, sich selbst als solche hervorhebt. Neander erkennt in dem Beginn dieser Periode eines der weltgeschichtlichen Momente, stellt aber sogleich einen schiefen Gesichtspunkt in der Behauptung auf: es habe sich um die Frage gehandelt, ob das System der kirchlichen Theokratie, der geistlichen Universalmonarchie, in dem Kampf mit einer rohen weltlichen Macht siegen oder derselben unterliegen sollte. Das Verderben der, mit gänzlicher Verweltlichung bedrohten, Kirche habe seinen Gipfelpunkt erreicht, und eben dadurch sei eine reformatorische Reaktion von Seiten der Kirche hervorgerufen worden, welche nur von dem kirchlich theokratischen Standpunkt habe ausgehen können. Das Unrichtige dieser Ansicht ist, daß Neander den Theil der christlichen Welt, welcher den Gegensatz zu Gregor VII. bildet, schlechthin als eine rohe weltliche Macht bezeichnet. Es war dieß ja auch eine christliche Kirche, die in der Abhängigkeit von dem Landesherrn ihre rechtliche Verfassung hatte und ohne Zweifel in sittlicher Beziehung nicht schlechter beschaffen war, als die römische. Wie kann man behaupten, das Verderben der von Gregor VII. bekämpften Kirche habe den höchsten Grad erreicht, in einer Zeit, in welcher kurz zuvor die römische Kirche selbst in „dem, wie alle anerkennen mußten, von Eifer für das Beste der Kirche wahrhaft beseelten Kaiser Heinrich III.“[1]), ihren Reformator aus der angeblich verweltlichten Kirche erhalten hatte? Wie kann man so schlechthin von dem Verderben dieser Kirche reden, wenn man doch selbst anerkennen muß, der deutsche Geist habe schon damals den Widerstreit zwischen dem Gesetz gegen die Ehe der Geistlichen und dem ursprünglichen Christenthum zu erkennen, die Aussprüche Christi und der Apostel der päpstlichen Willkür entgegenzuhalten gewußt, und in seinem Widerspruch gegen dieses Streben der Entmenschlichung sich als germanischer Geist gezeigt?[2]) Was rohe weltliche

---

1) Neander a. a. O. Bd. 4. S. 218.

2) A. a. O. Bd. 5, 1. S. 176.

Macht genannt wird, war ja nur der Fehler, daß die so bezeichnete Kirche der absoluten Macht des Papstthums noch nicht unterworfen war; wie kann ihr aber dieß zum Vorwurf gemacht werden, wenn doch das Papstthum selbst erst in der Periode Gregor's VII. dieser Realisirung seiner Idee entgegenging? Ebendeswegen kann auch die jetzt beginnende Periode der Geschichte des Papstthums nicht als Reaktion gegen die Verweltlichung der Kirche aufgefaßt werden, sondern das Epochemachende liegt darin, daß die Idee der Kirche, indem nunmehr aus den schon vorhandenen Prämissen nur noch die Consequenzen mit aller Schärfe gezogen wurden, in der absoluten Macht des Papstthums sich vollends realisirte. So einfach dieß vor Augen liegt, so kann es doch nur dann richtig erkannt werden, wenn man der Idee der Kirche von Anfang in den Momenten ihrer geschichtlichen Entwicklung folgt. Ist aber der Gesichtspunkt von vorn herein nicht richtig gestellt, so kann auf jedem bedeutenderen Punkte nur eine um so größere Haltungslosigkeit der Ansicht sich kund thun. Welche Halbheit des Urtheils über Gregor VII.? Es habe Eine Idee ihn beseelt, die Idee der Unabhängigkeit der Kirche und der durch das Papstthum zu verwaltenden religiös-sittlichen Weltherrschaft in einer dem Christenthum durchaus fremdartigen alttestamentlichen Form, und vermischt mit der Idee von Roms politischer Weltherrschaft. Diese Idee sei aber auch nicht das Werk Gregor's gewesen, sondern aus dem nachgewiesenen Entwicklungsgang der Kirche hervorgegangen, durch die reformatorische Reaktion seit Leo IX. habe sie einen neuen Schwung erhalten [1]). Unter der Nachweisung des Entwicklungsganges der Kirche, auf welche Neander sich beruft, kann nur die früher gemachte kurze Bemerkung über das Herabziehen des Geistigen in das Sinnliche verstanden werden. Dieß ist jedoch viel zu vag und allgemein, als daß darauf etwas gebaut werden könnte. Man kann somit jene Idee doch nur theils als das Werk Gre-

---

1) A. a. O. S. 152 f.

gor's, theils als die Folge jener Reaktion betrachten. Wie verhielt es sich aber mit ihr, war sie christlich oder unchristlich, wenn sie an sich christlich und religiös-sittlich, und doch ihrer Form nach so unchristlich war? Und wie sollen wir Gregor selbst beurtheilen, wenn er einer einseitig aufgefaßten Idee sich so ganz hingab, daß sie alle anderen menschlichen Interessen verschlang und alle, der menschlichen Natur eingepflanzten, Gefühle ihr weichen mußten, und wenn er durch ein blos partikuläres Gewissen sich leiten ließ, das im Widerstreit stand mit dem wahren Gewissen und dem göttlichen Gesetz? So kann man demnach doch nur bei dem flachen Urtheil stehen bleiben, daß der päpstliche Absolutismus die sittliche Schuld Gregor's ist, und das Unheil, das er stiftete, der Welt erspart worden wäre, wenn er nur ein gewissenhafterer Mensch gewesen wäre, und im besten Falle nicht blos nach einem irrenden Gewissen gehandelt hätte. Soll dagegen Gregor das, wofür er gilt, auch wirklich seyn, der Repräsentant einer weltgeschichtlichen Epoche, so muß auch gezeigt werden können, wie in ihm nur hervortrat, und zum klaren Bewußtsein kam, was in Gemäßheit des ganzen geschichtlichen Gangs, welchen die Kirche nahm, als ein nothwendiges Moment der Entwicklung auf irgend einem Punkte sich realisiren mußte, und in demjenigen, in welchem diese allgemeine Richtung der Zeit sich gleichsam nur individualisirte, von selbst zu seiner Realisirung sich hindrängte. Dazu reichen aber die vagen und schiefen Begriffe von Verweltlichung und Reaktion nicht hin, die überhaupt bei Neander als stehende Kategorien immer wiederkehren, und so oft die Stelle einer tiefer eindringenden objektivern Auffassung vertreten müssen.

Man sieht sich in der Neander'schen Kirchengeschichte, je gerner man ihrem reichen Inhalt folgt, um so rascher in neue Zeiten und Verhältnisse versetzt, aber man weiß nicht recht, wie man weiter kommt, was das treibende und bewegende Prinzip der Geschichte ist. Warum schreitet überhaupt die Geschichte immer weiter, warum bleibt sie nicht stehen, wenn sie einmal einen Punkt

erreicht hat, auf welchem, wie es scheint, bleibende Hütten sich errichten ließen? Spricht doch Neander selbst von dem Untergang der alten Religionen so, daß man nicht weiß, ob man diese Auflösung des religiösen Lebens nicht zu sehr bedauern muß, als daß man sich über den Fortschritt zu einer neuen Stufe der religiösen Entwicklung freuen kann. So weiß man überhaupt bei Neander so oft nicht, soll man trauern oder sich freuen, tadeln oder loben, rückwärts oder vorwärts gehen. Solche Fälle sind es eben, in welchen die Kategorien der Verweltlichung und der Reaktion ihre Hauptrolle spielen. Verweltlichung und Reaktion gab es schon in den Zeiten des Sokrates, dessen hoher Beruf es war, als die erste mächtige Reaktion einer einseitigen Verweltlichung der Vernunft gegen den religiösen und sittlichen Glauben hervortrat, im Kampf mit dieser, alle höhern Interessen unterdrückenden weltlichen Richtung und mit gesinnungsloser dialektischer Willkür, von der Realität dessen, worin der Geist allein sein wahres Leben finden kann, zu zeugen [1]). Hier ist die Verweltlichung selbst die Reaktion, sonst aber ist es gerade die Verweltlichung, welche die Reaktion hervorruft, wie zur Zeit Gregor's VII. Hat man aber nur einmal auf Einem Punkte eine Reaktion, so darf man darauf rechnen, daß es immer wieder zu einer neuen Reaktion kommt. Denn wofür anders will man z. B., wenn das Papstthum unter Gregor eine Reaktion war, alles, was in der Folge zur Opposition gegen das Papstthum geschah, halten, als auch wieder für Reaktion? Die Reaktion ist daher, da man immer wieder das Eine gegen das Andere reagiren lassen kann, ein sehr mächtiger Hebel der Neander'schen Kirchengeschichte. Aber auch dadurch kommt, wenn nicht Fortschritt, doch wenigstens Wechsel und Bewegung, in die Geschichte, daß so oft das Alte wiederkehrt. In der Neander'schen Geschichtsanschauung kommen dieselben Formen, Geistesrichtungen, Gegensätze immer wieder zum Vorschein. Es ist dieß beson-

1) A. a. O. 1. 2te Ausg. S. 30.

ders in der Geschichte des Dogma's der Fall, aber auch auf dem Gebiet der Verfassungsgeschichte ist es ein höchst wichtiges Moment, wenn selbst das Papstthum als geistliche Universalmonarchie die Umschmelzung einer christlichen Idee in eine dem Christenthum durchaus fremdartige alttestamentliche Form war, nur sieht man gerade hier am deutlichsten, wie diese Geschichtsanschauung eben da, wo sie in den innern Gang der Entwicklung und das Wesen der Sache selbst eindringen sollte, nur an der Oberfläche und Aussenseite hängen bleibt. War das Papstthum in der Form der alttestamentlichen Theokratie dem Christenthum so durchaus fremdartig, wie war es doch möglich, daß diese Form in so großem Umfang und mit so überwiegender Gewalt dem Christenthum sich aufdrang, und zwar noch dazu im Interesse des Christenthums selbst, da ja dasselbe Papstthum die reformatorische Reaktion gegen die der Kirche drohende völlige Verweltlichung gewesen sein soll? Es ist hier nicht nur nicht erklärt, was erklärt werden soll, sondern es hebt auch das Eine das Andere geradezu auf, woraus man nur den Schluß ziehen kann, daß die ganze Auffassung des Papstthums unter der Form der alttestamentlichen Theokratie eine wesentlich verfehlte, jedenfalls sehr äußerliche ist. Wie hätte das Christenthum mit dem Papstthum sich so innig verschmelzen können, wenn es nicht von Anfang an ein dem Papstthum verwandtes Element in sich gehabt hätte? Der Protestant mag noch so tief auf den Katholicismus herabsehen, und ihn für eine unwahre Form des Christenthums erklären, er bleibt deswegen doch eine Erscheinungsform des Christenthums, die sich nur aus dem Wesen desselben begreifen läßt. Es ist daher auch mit der Kategorie der Wiederkehr alter vergangener Formen und der Annahme einer Verpflanzung des Alttestamentlichen auf den Boden des Christenthums, die Neander auch sonst sehr gern zu Hülfe nimmt (wie z. B. bei dem Episcopat, dem Montanismus), nichts ausgerichtet. Was einmal dagewesen, kehrt nie als dasselbe wieder zurück; wo man nur das Alte wieder zu sehen glaubt, ist doch wieder etwas Neues,

das aus dem Alten nicht erklärt werden kann. Als weitere Hebel der geschichtlichen Bewegung bei Neander bleiben uns noch die Geistesrichtungen übrig, von welchen bei ihm so oft die Rede ist. Auf der Höhe der geschichtlichen Betrachtung steht Neander, wenn er von Geistesrichtungen und ihren Gegensätzen reden kann, von einer idealistischen und einer realistischen, einer rationalistischen und supranaturalistischen, einer begrifflichen und mystischen, einer dialektischen und contemplativen. Alle diese Richtungen und die verschiedenen Combinationen derselben, wie die rationalistisch-idealistische Willkür, die supranaturalistisch-mystische Ueberschwenglichkeit u. s. w. sind die stehenden Kategorien der Neander'schen Geschichtsanschauung. In der ersten Ausgabe der Kirchengeschichte bildeten den Hauptgegensatz die idealistische und die realistische Geistesrichtung, in der zweiten treten an ihre Stelle die rationalistische und die supranaturalistische. Es werden zwei Richtungen des theologischen Geistes unterschieden, von welchen die eine das Uebernatürliche des Christenthums in seinem Gegensatz, die andere in seinem Zusammenhang mit dem Natürlichen zu erkennen und darzustellen sich gedrungen fühle, die eine das Uebernatürliche und Uebervernünftige als solches, die andere in seinem Einklang mit Vernunft und Natur aufzufassen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemäße zum Bewußtsein zu bringen sich zum Ziel setze. So bilde sich ein Vorherrschen des supranaturalistischen oder des rationalen Elements, welche beide zum gesunden Entwicklungsproceß der christlichen Lehre zusammenkommen müssen, es entstehen aber auch aus dem Vorherrschen des einen oder des andern dieser Elemente die entgegengesetzten Gefahren [1]). Es wird also auch die rationalistische Geistesrichtung als eine an sich berechtigte anerkannt, wie ist aber dieß möglich, wenn das Christenthum so übernatürlich und übervernünftig ist, wie es Neander definirt? Es kann doch niemand das Recht haben, das, was seinem Wesen nach

---

1) A. a. O. 2. 2te A. S. 874. f.

übernatürlich ist, für natürlich zu erklären! Schon dieß ist ein Widerspruch, der es schlechthin unmöglich macht, in den Neander'schen Gedankengang einzugehen, der Widerspruch wird aber noch größer, wenn dem berechtigten Rationalismus ein gleich berechtigter Supranaturalismus gegenübergestellt wird. Die beiden gleichberechtigten Faktoren der geschichtlichen Entwicklung sind somit ein Rationalismus und ein Supranaturalismus, von welchen beiden der eine dasselbe mit demselben Recht der Vernunft vindicirt, mit welchem der andere es ihr abspricht. Das Element der Geschichte ist demnach der Widerspruch, die ganze Geschichte bewegt sich in Gegensätzen fort, deren endliche Auflösung schlechthin unmöglich ist, weil jedes Glied des fort und fort sich erneuernden Gegensatzes, somit auch der Widerspruch des Einen gegen das Andere auf beiden Seiten gleichberechtigt ist. Dieser fortgehende Widerspruch, dieses Zusammensein zweier Richtungen, von welchen die eine die Negation der andern ist, soll gleichwohl zum gesunden Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre gehören, in der Wirklichkeit aber zeigt sich das der Voraussetzung nach gesunde Leben der Geschichte sogleich als ein krankhaftes. Es kann keines der beiden Elemente auf irgend einem Punkte in seiner geschichtlichen Bedeutung hervortreten, ohne daß Neander dieß sogleich für ein Vorherrschen erklärt, aus welchem auf beiden Seiten entgegengesetzte Gefahren entstehen. Die ganze Geschichte besteht so nur aus vorherrschenden Einseitigkeiten, aus Verirrungen, aus Erscheinungen nicht eines gesunden, sondern eines krankhaften Lebens, aus lauter Widersprüchen, aus Gegensätzen, die an sich ebenso berechtigt, als in jedem einzelnen Fall unberechtigt sind. Die ganze geschichtliche Betrachtung wird so eine rein dualistische, und wir kommen hiermit nur auf den Dualismus zurück, welchen Neander in dem Gegensatz des Christenthums und der menschlichen Natur an die Spitze seiner Kirchengeschichte stellt. Das Christenthum verschließt sich gegen die Vernunft, während die menschliche Natur und Vernunft es nur natur- und vernunftgemäß auffassen kann, beide können sich daher nie zur Ein-

heit durchdringen, da das Christenthum seinen supranaturalistischen Charakter ebenso wenig aufgeben, als die Vernunft die in ihm ihr gesetzten Schranken anerkennen kann. Die ganze Bewegung der Geschichte gleicht auf diese Weise nur dem stets sich wiederholenden Stoße, mit welchem die menschliche Vernunft zwischen ihrem eigenen natürlichen Trieb und dem Christenthum wie ein Ball von der einen Seite auf die andere geworfen wird, die Vernunft sucht immer in das Christenthum einzudringen, und prallt doch immer wieder am Uebervernünftigen und Uebernatürlichen des Christenthums ab, es folgt immer wieder Stoß auf Stoß, das eine Prinzip reagirt gegen das andere, und wir haben so wieder die Reaktion als den Hebel der geschichtlichen Bewegung überhaupt. Wo nur eine Dualität von Prinzipien ist, keine Einheit des Prinzips, kann es auch keine immanente Entwicklung geben, keine Fortbewegung, die Geschichte ist nur die stete Fluctuation der Gegensätze, wie sie durch das Reagiren von der einen oder der andern Seite entsteht. Und doch sollte man meinen, es sei nicht so schwer, aus diesem Dualismus herauszukommen. Gibt es einmal Geistesrichtungen, so muß es auch eine principielle Einheit derselben geben, wo anders könnte aber diese sein, als in dem Einen gemeinsamen religiösen Geist der Menschheit? Er allein ist die wahre lebendige concrete Vermittlung zwischen dem nicht schlechthin übernatürlichen, sondern auch wieder natürlichen Christenthum und der in der Vielheit ihrer Individuen sich individualisirenden menschlichen Natur.

Wo das Allgemeine und Principielle so wenig auf einen klaren und bestimmten Begriff gebracht ist, muß dieser Mangel auf allen Punkten, wo es vor allem darauf ankommt, den allgemeinen Gesichtspunkt richtig festzustellen, einen nachtheiligen Einfluß haben. Wie oft Neander bei so manchen wichtigen Erscheinungen, wie namentlich dem Ebionitismus, Gnosticismus, Montanismus, überhaupt in der Entwicklungsgeschichte des Dogma's eine schärfere, das Charakteristische hervorhebende, Auffassung vermissen läßt,

ist schon wiederholt gezeigt worden [1]). Dasselbe gilt auch von seiner Behandlung der scholastischen Theologie. Neander geht gar zu gerne, ohne sich auf das Allgemeine und die nöthige Begriffsbestimmung einzulassen, gleich auf das Einzelne und Specielle über. Das Besondere und Individuelle waltet überhaupt bei Neander zu sehr vor, und hat eine zu überwiegende Macht gegen das Allgemeine, das dem Ganzen seine Haltung und Einheit geben sollte. Die immer noch nachwirkende Liebe zur Monographie gibt sich durch ein zu specielles Eingehen in das Leben und Wirken einzelner, wenn auch hervorragender Persönlichkeiten kund [2]). Dazu

---

1) Man vergl. sowohl über solche specielle Punkte, als auch über das Allgemeine, meine kritischen Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, mit besonderer Rücksicht auf die Werke von Neander und Gieseler in den theol. Jahrb. 1845 S. 207—214. und meine Abhandlung über das Wesen des Montanismus in den theol. Jahrb. 1851 S. 538. f.

2) Besonders auffallend ist dieß noch in dem letzten, sechsten, zwar nicht vollständig ausgearbeiteten, aber ganz nach der sonstigen Weise angelegten Bande. Er enthält großentheils blose Auszüge aus den Schriften der Männer jener Periode, deren Inhalt nicht immer sehr bedeutend ist. Was würde aus der Kirchengeschichte, wenn man sie mit dieser Specialität des Einzelnen, wie hier Huß und seine Vorgänger beschrieben sind, bis in die neueste Zeit fortsetzen wollte, wir müßte das Allgemeine in der Masse des Besonderen verschwinden! Bemerkenswerth sind übrigens in diesem letzten Bande zwei das Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen betreffende Aeußerungen Neanders. Wenn, wie S. 525. bemerkt wird, die treibenden Principien und Ideen, welche die Geschichte machen, eine größere Gewalt haben, als die Absichten der Menschen, warum wird diese Ansicht nicht auch für die Geschichte im Ganzen festgehalten? Ebenso tadelt es Neander S. 296 an Wickliff, daß er mit allzu dogmatischem Eifer die Transsubstantiationslehre bestritten habe. „Wir erkennen hier die einseitige dogmatische Richtung des Protestantismus, der auf das Begreifliche zu großes Gewicht zu legen geneigt ist. Wir müssen aber auch dabei berücksichtigen, wie man, bevor man den rechten geschichtlichen Entwicklungsprozeß des religiösen Lebens und dessen Verhältniß zum Dogma zu verstehen wußte, unfähig sein mußte, die relative Nothwendigkeit gewisser, wenngleich, objektiv betrachtet, unrichtiger dogmatischer Ausdrucksweisen für *gewisse* Zeiten in einer gewis-

kommt die praktische Tendenz der Neander'schen Geschichtschreibung. Als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für alle, welche hören wollen, wollte er ja, wie er in der Vorrede zur ersten Ausgabe erklärte, die Geschichte der Kirche Christi darstellen. In diese Stimme der Jahrhunderte tönt sehr oft auch seine eigene hinein, und auch die Neander'sche Kirchengeschichte ist bei allen Vorzügen einer objektiveren Darstellung ein treues Bild der Subjektivität ihres Verfassers, wie schon die Ausführlichkeit in der Behandlung so mancher Partien und die Vorliebe für Solche zeigt, welche (wie im fünften Bande Raimund Lull) in ihrer Ansicht von dem Verhältniß des Glaubens und Wissens seinem Standpunkt am nächsten standen. Wie leicht nimmt es Neander so oft mit den Forderungen der Kritik, sobald es in seinem religiösen Interesse ist, den Verdiensten und Wunderthaten eines frommen Missionars, den Seelenkämpfen und Bekenntnissen eines sich bekehrenden Sünders, den Visionen und Entzückungen eines mystischen Schwärmers, oder andern Erscheinungen des innern religiösen Lebens Glauben zu schenken [1])! Um

---

sen geistigen Atmosphäre zu erkennen." Es gibt also auch ein relativ Nothwendiges für gewisse Zeiten, das man nur dann erkennt, wenn man den rechten geschichtlichen Entwicklungsprozeß versteht. Wie kann man aber diesen Entwicklungsprozeß recht verstehen, wenn man nicht für die Geschichte der christlichen Kirche überhaupt den Begriff der Kirche an sich von demjenigen unterscheidet, was ein bloses Moment des Begriffs ist? Was eine blos relative oder periodische Berechtigung hat, ist nicht der Begriff selbst, sondern nur ein Moment des Begriffs, aber die relative Nothwendigkeit und Wahrheit solcher Momente kann nur aus dem Allgemeinen des Begriffs, dem Wesen der Sache selbst, begriffen werden. Es ist somit überhaupt nicht möglich, wenn diese Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern nicht theoretisch begründet ist, die Geschichte als einen Entwicklungsprozeß zu betrachten.

1) In einem solchen Fall meint Neander gar zu gern der Kritik schon

so unbilliger werden dagegen die beurtheilt, die einmal den Verdacht des Unglaubens sich zugezogen haben. Wie hoch wird es z. B. dem Kaiser Friedrich II. angerechnet, daß er einer Aeußerung zufolge nicht an das Wunder der Hostie glaubte! Er kann, behauptet Neander, nur ein naturalistischer Leugner der geoffenbarten Religion gewesen sein [1]). Neander betrachtete es auch, wie er zunächst in Beziehung auf Tertullian bemerkt, als die Aufgabe des Geschichtschreibers, wie des Malers, die Seele des Mannes, die ihn beseelende Idee in seiner Physiognomie hervortreten zu lassen. Erst von da aus könne sich auch der Schlüssel ergeben, um das Karikaturartige, wodurch die Erscheinung der Seele und Idee getrübt werde, recht verstehen zu lernen, das Karikaturartige hervorzuheben könne immer nur das Untergeordnete sein. Das göttliche Gepräge in der Erscheinung zu erkennen, dieß aus seinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtsein zu entwickeln, könne allein die würdige Aufgabe des Geschichtschreibers sein, um deren willen es allein der Mühe werth sei, Geschichte darzustellen [2]). Die Frage ist nur, ob das, was dem Geschichtschreiber nur etwas Karikaturartiges und ein fremdartiger Auswuchs zu sein scheint, nicht gerade das Specifische und Charakteristische ist, und ob demnach nicht durch einen solchen Grundsatz der Subjektivität des Geschichtschreibers ein zu großer Einfluß eingeräumt wird.

Eben dieser in Beziehung auf Tertullian scheinbar auf ganz unbefangene Weise sich äußernden Scheu Neander's vor dem Barocken, Monströsen, Karikaturartigen, wie er es nennt, müssen wir noch etwas genauer auf den Grund sehen. Worin hat denn diese Scheu ihren Grund? Neander fürchtet, das göttliche Gepräge in

---

dadurch Rechnung zu tragen, daß man dem wunderbar Lautenden das Eine oder Andere abzieht, widersprechende Berichte auf beiden Seiten so viel möglich ermäßigt und nur nicht gerade darauf ausgeht, alles zu sehr zu trivialisiren. Vgl. Bd. 6. S. 170. 746.

1) A. a. O. 5, 1. S. 347 f.

2) Vorrede zur zweiten Ausg. des Antign. S. XI.

der Erscheinung möchte ihm dadurch getrübt werden. Wenn aber doch gerade solche Züge der Erscheinung erst ihr wahres Gepräge geben, warum soll man sie nicht in das Bild, das man von ihr entwirft, aufnehmen, selbst auf die Gefahr hin, daß dadurch das Göttliche des Gepräges getrübt wird? Um das Göttliche im Gepräge der Erscheinungen ist es also Neander zu thun, dieß aus seinen zeitlichen Trübungen heraus zum Bewußtsein zu entwickeln, betrachtet er als die würdige Aufgabe des Geschichtschreibers, gewiß mit Recht, so gewiß sich in der Geschichte der christlichen Kirche nur der göttliche Charakter des Christenthums offenbaren kann. Aber was ist für Neander das Göttliche in der Entwicklungsgeschichte des Christenthums? Da er innerhalb eines Dualismus stehen bleibt, welchen er auf keine Einheit des Prinzips zurückführen kann, so gibt es auch keinen objektiven Fortschritt in der Entwicklung des Christenthums. Das eine der beiden Prinzipien, das Uebernatürliche des Christenthums, bleibt seiner Natur nach immer dasselbe. Die geschichtliche Veränderung kann daher nur auf die andere Seite fallen, die subjektive, die der menschlichen Natur, wie sie sich in den verschiedenen Individuen mehr oder minder rezeptiv zum Uebernatürlichen des Christenthums verhält. Da nun aber nicht nur das Verhältniß, in welchem diese verschiedenen Formen zu einander stehen, ein blos zufälliges ist, sondern auch jede derselben etwas blos Relatives, keine als die schlechthin normale gelten kann, so muß man überhaupt davon abstrahiren, das göttliche Gepräge dieser Erscheinungen objektiv zu bestimmen, man kann es nur in das Subjektive setzen, in die subjektive Empfänglichkeit für das Göttliche des Christenthums, und es kommt zuletzt alles darauf hinaus, daß das Göttliche des Christenthums sich da am meisten offenbart, wo sich auf der Seite des Subjekts die größte Empfänglichkeit für dasselbe zeigt. Wie die Religion überhaupt wesentlich subjektiv ist, so kann man sich auch in der Geschichte der Erscheinungen des Christenthums nur auf den subjektiven Standpunkt stellen, wie ja auch wirklich bei Neander der absolute Maaß-

stab, nach welchem der Charakter der geschichtlichen Erscheinungen beurtheilt wird, das religiöse Gefühl, oder das christliche Bewußtsein in seiner Subjektivität ist. Sehr natürlich entsteht daher bei Neander die Besorgniß, das göttliche Gepräge der Erscheinungen möge getrübt werden, sobald man sie nicht blos subjektiv betrachtet, nach dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Gefühl oder Bewußtsein, als dem unmittelbaren Ausdruck desselben, sondern das, was sie an sich sind, auf ihren objektiven Begriff zu bringen sucht, wobei auch so Manches in Betracht kommen muß, was sich sogleich als etwas sehr Einseitiges, Beschränktes, Singuläres darstellt, als etwas, womit man nicht sympathisiren kann. Um nun Alles dieß abzuschneiden, und dagegen bei den geschichtlichen Personen sich an etwas halten zu können, was man als das göttliche Gepräge der Erscheinung betrachten kann, oder das bei ihnen wiederzufinden, worin man das wahre Wesen der Religion und des Christenthums erkennt, führt man alles, was sie zu einer bestimmten geschichtlichen Erscheinung und Individualität macht, auf das religiöse Gefühl und Bewußtsein zurück, das als das Ursprüngliche und Unmittelbare, worin jeder in der Sphäre seiner eigenen Subjektivität lebt und das Recht derselben geltend machen kann, auch das Gemeinsame ist, worin alle mit einander sympathisiren können. Die Folge hievon kann nur diese sein, daß eine solche Darstellung, wie sich auch bei Neander deutlich genug zu erkennen gibt, eine Richtung erhält, in welcher sie sehr geneigt ist, Erscheinungen, die mit einer sehr spezifischen Eigenthümlichkeit hervortreten, ihre Spitze abzubrechen, überhaupt alles soviel möglich zu nivelliren und zu neutralisiren. Das Wichtigste ist ihr immer das, worin sie den Standpunkt ihrer eigenen Gefühlstheorie, ihres pectus, quod theologum facit, ihres rationalen Supranaturalismus, ihrer, zwischen Glauben und Wissen in unbestimmter Weite schwebenden, Halbheit und Haltungslosigkeit wiederfinden kann. Die Seele der Geschichte ist dieses Gefühlselement mit seiner in's Unendliche zerfließenden Allgemeinheit, es ist das Substanzielle, zu

welchem man das dogmatisch Fixirte und objektiv Bestimmte in letzter Beziehung, je nachdem es gerade erforderlich ist, immer wieder in das Verhältniß eines blosen Accidens setzen kann. Selbst der Religiosität eines Julian kann man von diesem Gesichtspunkt aus einen ächt christlichen Charakter zuerkennen, wofern man nur nicht meint, ihre heterogenen Elemente genauer analysiren zu müssen. Der erste Gegenstand, welchen Neander zu einer besondern Darstellung sich wählte, sein Julian, kann uns am besten dazu dienen, diesen innersten Zug seiner Eigenthümlichkeit anschaulich zu machen. Neander hat eine sichtbare Vorliebe für Julian, ohne daß ihm jedoch das Irrige und Verfehlte seiner Geistesrichtung und geschichtlichen Stellung entgangen ist. Wie jede neue Epoche in der Geschichte der Menschheit, so beginnt er seine Darstellung, durch einzelne Zeichen vorherverkündigt zu werden pflege, wie jede neue, in das Leben der Menschen tief eingreifende, Wahrheit sich versprengte Boten vorausschicke, welche sie vorzeitig einem noch unempfänglichen Zeitalter predigen, so geschehe es auch auf der andern Seite, daß Einzelne es versuchen, einen Zustand des Menschengeschlechts, der für dasselbe nicht mehr geeignet sei, zurückzuführen, indem sie noch einmal recht kräftig aussprechen, was doch seine Herrschaft über die Menschen nicht mehr erhalten kann. Der Unmöglichkeit, das Verfaulte durch sich selbst wieder frisch zu machen, sich bewußt, sahen sich diese Männer nach einer Würze um, nach einem Salze, welches für eine schaal gewordene Religion herkömmlich in einer Philosophie gefunden werde. Die Philosophie, welche dem absterbenden Heidenthum zu diesem Dienste sich erbot, sei die neuplatonische gewesen. Die innere Offenbarung Gottes im Menschen, oder die platonische Ideenlehre, sei hier vermittelst ihrer poetisch-mystischen Fassung im Timäus mit den alten religiösen Traditionen und dem vaterländischen Kultus in der Art in Verbindung gebracht worden, daß diesen durch jene der belebende Geist, jener durch diese eine feste objektive und populäre Grund-

lage gegeben werden sollte [1]). Alles dieß hält aber Neander nicht ab, in Julian die wahre, von knechtischem Aberglauben verschiedene, Religiosität anzuerkennen, mit welcher er die Ideen, die ihn beseelten, zu realisiren suchte, und das Seinige that, ergeben in den Willen der Götter, denen er die Leitung des Ausgangs vertrauensvoll überließ. Der Glaube an die göttliche Abkunft und Bestimmung des Menschen, an uralte Weisheit, habe ihm einen über das Zeitliche erhebenden Enthusiasmus gegeben, der ihn bis zu seinem letzten Augenblicke nicht verließ. Diesen Glauben nennt Neander selbst göttlich, denn der Glaube könne göttlich sein, wenn gleich die Dogmen, in welchen er sich materialisire, menschlich seien [2]). Hält man sich also nur an diesen göttlichen Glauben Julian's, so kann man in ihm beruhigt über alles hinwegsehen, was man sonst Verkehrtes und Tadelnswerthes an ihm finden mag. Ist nun aber hiemit Julian so aufgefaßt und gewürdigt, wie auf dem Standpunkt der objektiven geschichtlichen Betrachtung geschehen muß? Dieser Meinung war Strauß nicht. Er hat daher die von Neander selbst anerkannte Verquickung des Alten und Neuen zum Behuf der Wiederherstellung oder bessern Conservirung des Erstern als Romantik bezeichnet, und sich Neander's Wohlwollen für Julian daraus erklärt, daß er in ihm Fleisch von seinem Fleisch witterte. „Zwar kein Christ, aber ein Romantiker; er ist unser Mann; hat er gleich objektiv den wahren Glauben nicht, so hat er ihn doch subjektiv; ja, noch mehr, der Glaube kann auch seinem Gehalt nach göttlich sein, wenn gleich die Dogmen, in denen er sich verkörpert, menschlich sind“ [3]). Man hat sich daran gestoßen, aber dadurch nur gezeigt, daß man nicht weiß, was zur Objektivität des geschichtlichen Standpunkts gehört. Ist in letzter Beziehung alles nur subjektiv,

1) So faßt Strauß: Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige, 1847. S. 16. f., die Hauptmomente der Neander'schen Darstellung treffend zusammen.

2) Neander über den Kaiser Julian S. 96. 170.

3) Strauß a. a. O. S. 19.

Sache des Gefühls, des unmittelbaren Bewußtseins, eines vermeintlich göttlichen Glaubens, kann man mit dieser Gefühlstheorie sogar Heidenthum und Christenthum zu einem und demselben Brei zusammenrühren, wie ist überhaupt noch eine objektive geschichtliche Betrachtung möglich? Es ist so in der Geschichte immer wieder dasselbe, eben jene Monotonie, die auch die Neander'sche Darstellung mit ihren stehenden Kategorien, ihrem steten Appelliren an Gefühl und Bewußtsein, nicht verbergen kann; wenn auch die Geschichte die größte Mannigfaltigkeit individueller Formen vor uns ausbreitet, es ist in ihnen nicht das wahre Leben der Geschichte, das wir zu fixiren hätten, sondern alle jene Gestalten sind immer wieder in das subjektive Element des Gefühls, das allein der wahre innere Lebensgrund der Geschichte ist, aufzulösen und zurückzunehmen. Kann man aber bei diesem Unbestimmten, Allgemeinen nicht stehen bleiben, will man sehr natürlich auch wissen, was jenes Gefühl, jene Sehnsucht nach dem Unendlichen, jener göttliche Glaube nicht blos subjektiv ist, für den, der ihn hat, sondern an sich, nach seiner objektiven Beschaffenheit, wer kann es tadeln, wenn man ihn analysirt, und den Widerspruch nachweist, in welchem die verschiedenen Bestandtheile, die in ihm zu unterscheiden sind, zu einander stehen? Nur der könnte sich bedenken, dieß zu thun, der damit sein eigenes religiöses Gefühl verletzen würde [1]). Hat Ne-

---

1) Nur in diesem Sinne kann Hagenbach in seiner Gedächtnißrede über Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte (Theol. Stud. u. Krit. 1851, S. 543. f.) S. 571. den von Strauß auf Julian angewandten Begriff der Romantik eine Verspottung der Religiosität Julian's genannt haben. Hagenbach fühlt sich demnach selbst in seinem religiösen Gefühl dadurch verletzt. Gegen die Richtigkeit der Sache selbst konnte er nichts einwenden, da er ja eben das, worauf jener Strauß'sche Begriff der Romantik beruht, die historische Uebersicht über die frühern Beurtheilungen Julian's, für das Beste am Strauß'schen Buche erklärt. Mit demselben Recht könnte man jede Kritik, durch welche das Mangelhafte, Inadäquate, Widerspruchsvolle einer geschichtlichen Erscheinung nachgewiesen und analysirt wird, eine Verspottung

ander es nicht gethan, so erhellt hieraus, daß er sich selbst zur Religiosität eines Julian nicht so frei verhielt, um ohne eine Bethei-

---

nennen. Freilich muß der Geschichtschreiber auf einem Standpunkt stehen, von welchem aus er frei und unbefangen auf die unter ihm stehenden Personen und Erscheinungen herabsehen und Jedem die ihm im Zusammenhang des Ganzen gebührende Stelle anweisen kann, aber dieß ist nicht der Uebermuth des Spotts, sondern die Objektivität des geschichtlichen Standpunkts, deren Mangel an Neander nachzuweisen, gleichfalls die Aufgabe einer Beurtheilung sein muß, die nicht eine einseitige und oberflächliche sein soll. Die schwächste Seite Neander's ist, daß ihm das Höchste und Absolute seiner geschichtlichen Betrachtungsweise in letzter Beziehung immer wieder die Subjektivität des Gefühls ist. Empfindlicher, gereizter, leidenschaftlicher wird er nie, als wo er die Nöthigung vor sich zu sehen glaubt, aus der Innerlichkeit seiner Subjektivitätstheorie herauszugehen und sich auf einen Standpunkt zu stellen, auf welchem es sich nicht um unbestimmte, unklare Gefühle und Aussagen des Bewußtseins, sondern um bestimmte objektive Begriffe handelt. Seine ganze Persönlichkeit geht sosehr in das Gefühlselement auf, daß er auf jedem Schritt zu einem über jene Unbestimmtheit hinausliegenden Standpunkt keinen Himmel über sich und keine Erde unter sich zu haben glaubt, sondern nichts als Atheismus und Nihilismus, die dämonischen Mächte des Abgrunds, erblickt. Einen nicht unwichtigen Beitrag zur Charakteristik Neander's und seiner Geschichtsanschauung gibt in dieser Beziehung eine Stelle in der Vorrede zur zweiten Auflage des Antignostikus S. VIII. f. Er blickt hier zurück in die Zeit der ersten Erscheinung dieses Werkes, im Jahr 1826, und sagt, es sei eine Zeit der Geistesverfinsterung gewesen, welche sich Aufklärung nannte, welche in beschränktem Dünkel unbewußter Geistesarmuth auf das Große früherer Jahrhunderte bemitleidend herabsah, wo man auch eine so großartige Erscheinung, wie die in dem schroffen Geiste Tertullians aufgehende Welt des Christenthums, nicht zu verstehen gewußt, und mit einigen, aus dem Zusammenhang gerissenen, paradoxen Sätzen über Philosophie und Vernunft den ganzen Mann zu charakterisiren geglaubt habe. Diese Zeit sei überwunden gewesen, und Schleiermacher habe besonders auch dazu mitgewirkt. Und der nach Abwerfung des fremden Jochs wieder mehr zum Selbstbewußtsein erwachende deutsche Geist, der darin sein Wesen habe, in den göttlichen Dingen sich zu vertiefen, habe sich aus der Armuth und Flachheit jener Zeit zu dem Wehen eines höhern Geistes in früheren Jahrhunderten der Kirche zurückgesehnt. Man sei wieder fähig geworden, die mannigfalti-

ligung seines eigenen religiösen Bewußtseins offen und unumwunden zu sagen, welcher Art sie war, und es liegt demnach hierin auch

gen Erscheinungsformen des Christenthums, auch die den in der Gegenwart heimischen Geist weniger ansprechenden, zu verstehen und mit Liebe in dieselben einzugehen. In jener Morgenröthe einer anzubrechen scheinenden bessern Zeit, welcher durch die gemeinsame Schuld, die Jeden auffordere, an seine Brust zu schlagen, die nachfolgende Entwicklung nicht entsprochen habe, sei zuerst jenes Buch erschienen. Seitdem sei jener überwunden scheinende Standpunkt mit größerer Armuth, obgleich mit eingebildetem Reichthum, mit weit größerer Frechheit des Absprechens über alles dem an der Erdscholle haftenden kleinen und gemeinen Sinn Unfaßliche wiedergekehrt. An die Stelle jenes sogenannten vulgären Rationalismus, bei dem noch ein ehrenwerther Ueberrest der Anerkennung des Ueberweltlich-göttlichen, des religiös-ethischen Sinnes vorhanden gewesen, sei der weit gemeinere getreten, das Evangelium der Menschheits-Apotheose, die ein anderer Name für den Atheismus sei, und die, nachdem sie mehrere Jahrzehnte hindurch in der Theologie ausgebildet, ihre unheilvollen Wirkungen leicht habe vorhersehen lassen, und endlich in's Leben immer mehr übergegangen, seit den Freveln des schmachvollen 18. März ihre weltzerstörenden und auflösenden Wirkungen, welche alle höhern Güter der Menschheit zu vernichten drohen, zum Verderben und zur Schande unserer Nation immer mehr geoffenbart habe. — Billiger und consequenter Weise hätte Neander alle diese so schauderhaft zusammengeworfenen Dinge nicht blos dem Rationalismus, sondern auch dem andern Widerpart, welchem er sonst die gleichen Anatheme zuzuschleudern pflegte, zur Last legen sollen. In der That kann es aber nur einen wehmüthigen Eindruck machen, wenn ein, so viele Zeiten mit ihrem reichen Inhalt überschauender Geist sich sosehr in sich zusammenzieht, daß ihm in der trüben Gegenwart nur noch da ein schmaler Lichtstreif erscheint, wo er sein eigenes Ich leuchten sieht. Vor dem Antignostikus nichts als Geistesverfinsterung, und alsbald nach ihm wieder nichts als eine noch weit größere und schlimmere Geistesarmuth! Dazwischen hinein die bloße Morgenröthe einer bessern Zeit, die nur anzubrechen schien. Dieß wäre also die kurze glückliche Zeit gewesen, in welcher der Neander'sche Geist seine volle Anerkennung zu finden schien. Es gehört ein hoher Grad von Selbstgefühl dazu, um das von sich zu sagen, und sein eigenes Ich auf eine solche Weise zum Maaßstab der Größe einer ganzen Zeit zu machen. Ein eigenthümlicher Widerspruch im Wesen Neander's ist es, daß er ebenso liberal und weit-

der Grund, warum in seiner geschichtlichen Darstellung so oft die Schärfe des Urtheils, die Bestimmtheit des Begriffs, überhaupt ein Standpunkt zu vermissen ist, auf welchem der Geschichtschreiber, unabhängig von einem solchen subjektiven Interesse, nur nach der Objektivität der Sache selbst und den aus ihr sich ergebenden Momenten fragt.

Wir stehen mit Neander auf der Höhe der modernen kirchlichen Geschichtschreibung, je konkreter und umfassender aber das Bild ist, in welchem die Neander'sche Geschichtsanschauung sich uns darstellt, um so weniger läßt sich verkennen, daß ihr die Subjektivität des Geschichtschreibers in sehr stark hervortretenden Zügen aufgedrückt ist. Die beiden andern kirchenhistorischen Werke, welche dem Neander'schen vorzugsweise zur Seite gestellt zu werden verdienen, das Gieseler'sche und Hase'sche unterscheiden sich von demselben hauptsächlich dadurch, daß sie es sich weit strenger zum Grundsatz machen, mit Zurückhaltung alles dessen, was blos der Subjektivität des Geschichtschreibers angehört, so viel möglich nur die Geschichte selbst in der reinen Objektivität ihrer Thatsachen reden zu lassen. Die Gieseler'sche Kirchengeschichte [1]), die man mit Recht das nützlichste Werk der neueren kirchenhistorischen Literatur nennen darf, hat ihren größten Vorzug in den reichhaltigen, sehr zweckmäßig ausgewählten Belegen, welche, nach einer neuen gründlichen

---

herzig in der Vergangenheit, als unduldsam und ausschließend in der Gegenwart ist, allein es ist dieß nur die natürliche Spitze seines Subjektivitätsprinzips. Das Große früherer Jahrhunderte kann man als eine vergangene Größe ruhig vor sich sehen, gilt es aber in der Gegenwart etwas Anderes als gleichberechtigt neben und nach sich anzuerkennen, so liegt die Mahnung an die Schranken der eigenen Individualität zu nahe, als daß man sich so leicht darüber hinwegsetzen kann.

1) Lehrbuch der Kirchengeschichte, zuerst im Jahr 1824, die vierte Aufl. des ersten Bandes im Jahr 1844, die im Jahr 1840 erschienene erste Abtheilung des dritten Bandes enthält noch die beiden ersten Kapitel des ersten Abschnitts von der Reformation bis zum westphälischen Frieden.

kritischen Durcharbeitung des gesammten geschichtlichen Materials, aus den Quellenschriften als fortlaufender Commentar dem sehr allgemein gehaltenen Text der geschichtlichen Erzählung beigegeben sind. Es gelte, sagt Gieseler in der Vorrede zur ersten Ausgabe zur Motivirung seiner Methode, in der Kirchengeschichte besonders, daß man kein Zeitalter recht verstehe, wenn man es nicht selbst sprechen höre, indem die Ideen, von welchen sie beherrscht werde, am wenigsten in ihrer eigenthümlichen Gestaltung durch Beschreibungen in fremder Sprache völlig rein dargestellt werden können. Diesem Streben nach einer objektiven Darstellung entspricht die Haltung des Werkes im Ganzen. Es ist ihm nur um das Faktische zu thun, und der Geschichtschreiber erlaubt sich nur so weit, sich mit seinem Urtheil über dasselbe zu stellen, als es sich aus der unmittelbar vorangehenden Entwicklung der Sache von selbst ergibt. Vergleicht man es mit andern Darstellungen auf solchen Punkten, auf welchen die Sympathie und Antipathie der Geschichtschreiber sich am lebhaftesten zu äußern pflegte, so kann es eher scheinen, das subjektive Interesse trete an dem Gegenstand der Darstellung zu sehr zurück. Es ist im Grunde nur als eine Ausnahme anzusehen, wenn Gieseler über Gregor VII. sich so auszusprechen wagt: Betrachte man ihn nicht als Staatsmann, sondern als Haupt der Kirche und als Apostel der Wahrheit, so fühle man sich durch sein bloß staatskluges Handeln entschieden zurückgestoßen. Um diesen Papst, durch welchen der Kirche völlig der Charakter eines weltlichen Staats aufgeprägt worden sei, sogar von verschuldeter Selbstverblendung freizusprechen, müsse man einen unvermeidlichen Einfluß von Zeitvorurtheilen auf die Sittlichkeit selbst ausgezeichneter Menschen in einem solchen Grade geltend machen, daß dadurch die sittliche Natur des Menschen selbst in Zweifel gestellt werde. Hier spricht sich die eigene Ansicht des Geschichtschreibers wenigstens mit regerem Interesse aus, wie bedingt, wie vorsichtig und zweideutig ist aber auch dieses Urtheil gestellt! Sosehr man aber auch es sich zur Aufgabe machen mag, nur die Geschichte

selbst reden zu lassen, es gibt Prinzipienfragen so allgemeiner Art, daß sie kein Kirchenhistoriker ganz umgehen kann. Man kann nicht blos dem objektiven Zuge der Geschichte folgen, man muß auch wissen, woher sie kommt und wohin sie geht, was die Kirche mit ihrer geschichtlichen Entwicklung bezweckt, oder was überhaupt die Kirchengeschichte ihrem Begriff und Wesen nach ist. Definirt man freilich die Aufgabe der Kirchengeschichte nur so, sie habe den ganzen Gang der Veränderungen und Entwickelungen, welche die christliche Kirche durchlaufen, und der Einwirkungen, welche sie auf die andern menschlichen Verhältnisse ausgeübt hat, pragmatisch darzustellen und dadurch eine ethische und teleologische Würdigung desselben zu begründen, so ist hiemit so gut wie nichts gesagt, solange man nicht weiß, worin der Pragmatismus der Darstellung und die teleologische Ansicht von dem Entwicklungsgang der Kirche bestehen soll. „Die Kirche ist eine religiös-moralische Gesellschaft, welche durch den gemeinsamen Glauben an Christus unter sich verbunden ist, in ihrem Gesammtleben das von Christus verkündigte Reich Gottes darzustellen sucht, dasselbe einst verwirklicht zu sehen hofft, und sich auf die Theilnahme an demselben würdig vorzubereiten strebt," aber was ist denn das Christenthum ursprünglich und wesentlich? Darüber schwebt die Gieseler'sche Kirchengeschichte so sehr in der Mitte zwischen der rationalistischen und supranaturalistischen Ansicht, daß sie von vorn herein auf einem höchst unsichern und schwankenden Boden sich fortbewegt. Die Grundansicht des Geschichtschreibers blickt zwar deutlich genug durch, aber es ist nur jener matte und farblose Rationalismus, welcher bei den wichtigsten Fragen keine Entscheidung zu geben wagt, und es für das Räthlichste hält, sich immer auch wieder an die Wundertheorie des Supranaturalismus anzuschließen. Um der hergebrachten Ansicht so wenig als möglich zu vergeben, werden noch immer Behauptungen festgehalten, die zu unkritisch sind, als daß es unter ihrer Voraussetzung möglich wäre, in die Geschichte der ersten Jahrhunderte einen tiefer begründeten Zusammenhang zu bringen. Kann doch Gieseler selbst von dem verjährten, nun aber

doch endlich größtentheils veralteten Vorurtheil einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus sich nicht so losreißen, daß ihm nicht auch die Aechtheit der Pastoralbriefe, trotz des sosehr erschütterten Glaubens an sie, noch fest genug stände, um mit solchem Material die Geschichte der ältesten Kirche zu konstruiren. Sehr natürlich bleibt dann auch der römische Märtyrertod des Apostels Petrus in seinen alten Ehren, und man ist nur darüber im Zweifel, ob der in Rom anwesende Apostel auch als förmlicher Bischof daselbst gewesen sei. Wo einmal mit solchen Sagen der Grund der Geschichte so gut gelegt ist, kann man auch anderen derselben Art seinen Glauben nicht versagen, und der Bischof Ignatius wandert auch bei Gieseler getrost von Antiochia nach Rom, um sich daselbst durch seinen Märtyrerheroismus zu verherrlichen [1]). Solche Voraussetzungen greifen sogleich so tief in den Zusammenhang der Geschichte ein und schließen so bedenkliche Consequenzen in sich, daß man es nicht, wie von Gieseler geschehen ist [2]), für eine bloße Verdächtigung der bis dahin geltenden Quellen der ersten Geschichte des Christenthums erklären sollte, wenn man es bei Fragen, deren Beantwortung noch so wenig im Reinen ist, mit der kritischen Prüfung der Zeugnisse, auf welchen so zweifelhafte Angaben beruhen, strenger nimmt, als gewöhnlich der Fall ist, und überhaupt keine fort und fort geltende Quellen anerkennt. Wie über den Ursprung des Christenthums und die erste Entwicklung der christlichen Kirche, so vermißt man bei Gieseler auch über den weiteren Verlauf derselben eine bestimmtere, schärfer ausgebildete Ansicht. Gieseler theilt die Kirchengeschichte in die vier Perioden: die erste bis Constantin, erste Entwicklung der Kirche unter äußerem Druck, die zweite bis zum Anfang der Bilderstreitigkeiten, Entwicklung des Christenthums als herrschende Religion des Staats, die dritte bis zur Reformation, Entwicklung des über

1) Vgl. die krit. Beitr. a. a. O. S. 212 f.

2) Vorrede zu Bd. 1, 4. A. S. IV.

den Staat herrschenden Papstthums, die vierte, Entwicklung des Protestantismus. Wie äußerlich stehen diese vier Perioden neben einander, wie wenig ist aus einer solchen Eintheilung ein allgemeiner ihr zu Grunde liegender Gesichtspunkt zu ersehen! Was ist denn das in den verschiedenen Perioden Epochemachende? Wozu entwickelte sich das Christenthum in der ersten Periode? Ist das Charakteristische der zweiten Periode das Christenthum als herrschende Staatsreligion, das der dritten, die Unterordnung des Staats unter das Papstthum, so wird demnach auch die vierte, die des Protestantismus, dadurch Epoche machen, daß sie das Verhältniß des Christenthums oder der Kirche zum Staat anders bestimmte? Worin besteht aber dieses neue Verhältniß? Ja, es ist nicht einmal in der zweiten und dritten Periode die Beziehung des Christenthums auf den Staat ganz klar. Hat Gregor VII. der Kirche völlig den Charakter eines weltlichen Staats aufgeprägt, so ist nicht der Staat der Kirche, sondern die Kirche dem Staat untergeordnet worden, ist die Kirche selbst zum Staat geworden, so hat der Begriff des Staats den der Kirche verschlungen, wie unterscheidet sich dann aber die dritte Periode von der zweiten? So schwierig ist es, die allgemeine Grundanschauung, auf welcher die Gieseler'sche Kirchengeschichte beruht, aus den sparsamen Andeutungen, die hierüber gegeben sind, zu erheben und auf ihren bestimmten Begriff zu bringen! Ebendeswegen ist es auch nicht möglich, in eine weitere Analyse des umfangreichen Werkes einzugehen, da das Einzelne hier nur, sofern es Ausdruck der allgemeinen, das Ganze beherrschenden Idee ist, in Betracht kommen kann.

Aus demselben Grunde bietet auch Hase's Kirchengeschichte[1]) nicht den Stoff der Beurtheilung dar, welchen man erwarten sollte. Sie ist in ihrer Art ein nicht minder ausgezeichnetes Werk als das Lehrbuch Gieseler's, und hat ihre Brauchbarkeit und Anziehungskraft für das deutsche Publikum seit einer Reihe von Jah-

---

1) Zuerst im Jahr 1834, sechste Auflage im Jahr 1848.

ren so sehr erprobt, daß ihr Werth für die Literatur der Kirchengeschichte keines neuen Zeugnisses bedarf. Wie Gieseler es sich zur Aufgabe machte, in den unter dem Texte stehenden Noten eine so viel möglich umfassende und vollständige Uebersicht über die Quellen und die Hauptdata derselben zu geben, so setzte Hase alles daran, in einer zusammenhängenden Darstellung auf den engsten Raum den möglich größten Reichthum an Inhalt zusammenzudrängen. Aus dem zusammengedrängten Abriß sollte aber immer auch zugleich die Fülle des Lebens, wie sie aus den ursprünglichen Denkmalen jedes Zeitalters uns anspricht, durchleuchten. Daher war es Hase's Streben, statt des Allgemeinen und Unbestimmten, wie es sich gewöhnlich in den Lehrbüchern finde, das Individuellste und Bestimmteste jedes Zeitalters auszusprechen, und wo es allgemeiner großer Züge bedurfte, auf so bestimmte Thatsachen hinzudeuten, daß man von selbst darauf hingedrängt würde, des Individuellsten dabei zu gedenken. In derselben Weise, wie durch Neander's Beispiel und Anregung die Biographie die Grundlage der Geschichte geworden ist, sollte auch hier jedes Zeitalter im Leben einzelner Männer, in seinen geistigen Häuptern und Repräsentanten der unmittelbaren Anschauung sich darstellen [1]). Mit meisterhafter Kunst und Gewandtheit hat Hase die Idee seiner Kirchengeschichte ausgeführt, und es verdient dieß um so größere Anerkennung, da sein Lehrbuch, als es zum erstenmal erschien, unter den neuern selbstständigern Bearbeitungen der Kirchengeschichte die einzige war, welche das vorgesteckte Ziel gleich anfangs auch wirklich erreichte und den ganzen Inhalt der Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis in die neueste Gegenwart herab, nach demselben streng festgehaltenen Plan behandelte. In kunstreicher Folge reiht sich von Anfang bis zu Ende das Eine an das Andere an, mit unermüdeter Sorgfalt ist alles Einzelne auf's Genaueste ausgearbeitet, und Großes und Kleines ohne Unterschied mit derselben

1) Vorrede zur ersten Auflage.

treuen, stets sich gleichbleibenden Liebe zur Sache selbst behandelt, und während sich so der Stoff in der größten Mannigfaltigkeit des Einzelnen klar und anschaulich vor Augen stellt, schließt sich dem Kundigen und Sinnenden auch noch in so vielen geschickt eingeflochtenen Zügen, in dem gewählten, treffenden, pikanten, nur öfters theils zu sentimentalen, theils zu diplomatisch abgewogenen Ausdruck, in einer Menge sinnreicher Anspielungen und Andeutungen ein unendlich reicher Inhalt auf. So sehr aber, was das Einzelne betrifft, anerkannt werden muß, daß es nicht blos methodisch angelegt und behandelt, sondern auch genau durchdacht und in der Dinge Grund und Wesen tiefer erforscht ist, so kann man doch auf der andern Seite nur bedauern, daß nicht in demselben Maaße auch das Ganze von einer das Einzelne verknüpfenden und beherrschenden Idee geistig durchdrungen ist. Das Hase'sche Lehrbuch hat, bei aller Leichtigkeit in der Handhabung der Form, doch im Ganzen einen zu stofflichen Charakter, und wenn man schon fragen muß, ob es für seinen Zweck und Plan des Materiellen nicht eher zu viel als zu wenig gibt, so möchte der Uebersichtlichkeit und geistigen Beherrschung des Inhalts die zu große Zerstückelung und Zersplitterung desselben durch so viele Abtheilungen, in welche jeder größere Abschnitt zerlegt wird, noch weit mehr zum Nachtheil gereichen. Es fehlt dem Werke nicht an Reflexionen und leitenden Gedanken, aber das Thatsächliche, Spezielle, Concrete drängt sich zu rasch dem allgemeinen Gesichtspunkt vor, von welchem aus es erst richtig verstanden werden kann, die Momente der allgemeineren Betrachtung werden meistens selbst nur in kurzen aphoristischen Sätzen, statt in einer zusammenhängenderen und motivirteren Entwicklung gegeben, und das Besondere und Allgemeine, das nur in seiner gegenseitigen Durchdringung in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung tiefer hineinblicken läßt, wird so oft getrennt und in verschiedenen Abschnitten, die erst wieder combinirt werden müssen, auseinandergehalten. In dem eigenthümlichen Streben des Werkes nach materieller Bereicherung hat es seinen Grund,

daß Hase nicht blos manchen bisher noch ziemlich vernachlässigten Gegenständen der Kirchengeschichte, wie namentlich der Geschichte der christlichen Kunst, mit besonderer Vorliebe seine Aufmerksamkeit schenkt, sondern auch in die vor- und außerchristliche Volks- und Religionsgeschichte, selbst die germanische, slavische, indische viel weiter zurückgeht, als dieß sonst gewöhnlich ist. Gegen alles dieß ist nichts einzuwenden, wofern es nur nicht in eine blos äußerliche Beziehung zum Zweck und Inhalt der Kirchengeschichte gesetzt wird, aber man lese, was das Lehrbuch über das griechische Volksleben, die Schranken der griechischen Humanität, die Religion der Griechen, das Verhältniß der Philosophie zur Volksreligion, über Rom als Republik, Griechenlands Verfall, Roms Höhe und Verfall, den Verfall der Volksreligion und ebenso über das religiöse Volksleben des Judenthums, die Juden in der Zerstreuung, den Hellenismus und die jüdischen Sekten sagt, und man frage sich, ob man sich aus diesen geistreichen Betrachtungen und schön gebildeten Sätzen hinlänglich über den Punkt orientiren kann, auf welchem das Christenthum in die allgemeine Entwicklungsgeschichte der Menschheit eingreift? Je mehr eine kirchengeschichtliche Darstellung sich materiell zu bereichern und im weitesten Umfang alles das kirchliche Gebiet Berührende an sich zu ziehen sucht, um so mehr muß sie auch wieder, um sich nicht in der Unbestimmtheit des Stoffs zu verlieren, eine concentrirende Tendenz haben und sich in ihrem eigenen Selbstbewußtsein zusammenfassen. Gerade hier ist jedoch der Punkt, wo diese Kirchengeschichte am wenigsten befriedigen kann. Was ist denn nach Hase die Idee der christlichen Kirche? Die Kirche ist, sagt Hase, ein stetes Werden, d. h. ein Streben darnach, der in der Menschheit fortlebende Christus zu sein, oder sein Leben immer vollkommener und im weitern Kreise darzustellen, theils im Kampfe, theils im Bunde mit der Welt. Die Kirche ist also der in der Menschheit werdende Christus. Um aber zu wissen, was die Menschheit durch Christus werden soll, sollte man vor allem wissen, was Christus selbst, d. h. das Christenthum ist. Darüber

erklärt sich Hase nirgends näher und seine Periodisirung der Kirchengeschichte macht die Sache auch nicht klarer. Die bisher wesentlichen Entwicklungen des christlichen Geistes sollen der Katholicismus und Protestantismus, seine Hauptorgane der griechisch-römische und der germanische Volksgeist sein. Hienach zerfalle die Kirchengeschichte in drei Zeitalter: 1. alte Kirchengeschichte bis zur Aufrichtung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation, 2. mittlere, bis zur Reformation, Herrschaft des römisch-germanischen Katholicismus, 3. neue, bis auf die Gegenwart, Kampf des Protestantismus und Katholicismus. Auch hier tritt also wieder Karl der Große als Begründer einer neuen Periode der Geschichte der christlichen Kirche auf! Wüßte man aber doch nur auch, worin seine Größe für die Kirche besteht, und welche innerlich kirchliche Bedeutung das außerkirchliche Ereigniß der Aufrichtung des heiligen römischen Reichs deutscher Nation hat! Theilt sich die ganze bisherige Entwicklung des christlichen Geistes in Katholicismus und Protestantismus, so müßte demnach Karl der Große eine Epoche machende Wichtigkeit für die Entwicklung des Katholicismus haben, aber was treibt denn überhaupt den christlichen Geist in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus heraus? Man versuche es aus den allgemeinen, der Geschichte jeder Periode zur Uebersicht voranstehenden Bemerkungen den Begriff des bewegenden Prinzips der Kirchengeschichte zu abstrahiren. So treffend die einzelnen Züge sein mögen, sie reichen nicht zu, um sich aus ihnen ein klares Bild des Ganzen zu machen. Ist das Wesen des Katholicismus begriffen, wenn man die Kirche des Mittelalters als die Erzieherin der Völker beschreibt, die mit dem alleinigen Schatz aller geistigen Gnadengaben für die Erde und für den Himmel die naturgemäße erste Macht des Zeitalters ist, und das welthistorische durch die höhere Macht des Geistes siegende, Papstthum als das Band, das alle Völker und Stände in einer großen christlichen Familie zusammenhält, gehört nicht, der Natur der Sache nach, zu diesem Positiven, unmittelbar auch das Negative, das die Ursache

war, daß Papstthum und Katholicismus durch ihre sich selbst zerstörende Macht sich an sich selbst zerstoßen mußten? Nur aus dem Gegensatz zum Katholicismus kann der Protestantismus begriffen werden, von dem letztern aber wird gesagt: „Erst als die Hierarchie der Reformation entgegentrat, habe sich die Kirche im unabwendbaren Drang der Verhältnisse gespalten, und das vorher untergeordnete Prinzip des Protestantismus als eigenthümliche Entwicklung des Christenthums eine selbstständige Kirche gegründet. Da die junge Kirche die Behauptung der bestehenden, unfehlbar und allein seligmachend zu sein, sich nicht habe aneignen können, so habe man im Kampfe gegen das positive Recht nach dem ewigen Recht der Idee gegriffen, und die vollkommene Kirche als ein Ideal beschrieben, in den verschiedenen bestehenden Kirchen je nach dem Maaße ihres Glaubens verschieden dargestellt, aber nirgends vollkommen erreicht, so daß die wahrhaft Glaubigen aller Orten in jener unsichtbaren Kirche verbunden seien. Hiedurch habe sich unwillkürlich der Begriff des Protestantismus entwickelt, ein späteres Wort durch Erhebung einer einzelnen Thatsache zum allgemeinen Begriff, einestheils als eine fortwährende Protestation gegen die Anmaaßungen des Katholicismus, anderntheils als Anerkennung eines gemeinsam Christlichen überall, wo ein frommes Herz mit Christo verbunden ist, also das Christenthum der Freiheit" [1]). Weiß man hiemit, was das Prinzip des Protestantismus ist? Ist es nicht eine Herabwürdigung des Protestantismus, wenn er mit seiner unsichtbaren Kirche in das Reich der Ideale verwiesen und ihm, dem Katholicismus gegenüber, die Fähigkeit abgesprochen wird, das zu sein, was die wahre Kirche an sich sein muß, die unfehlbare und allein seligmachende? Wo bleibt das Prinzip der Autonomie, wenn der Protestantismus ein bloßes Ideal ist, und er für seine äußere Existenz darauf beschränkt wird, die Frömmigkeit des Herzens zu sein? Aber man sehe nun auch, wohin in dieser Kirchen-

1) A. a. O. S. 355. 423 f.

geschichte zuletzt alles hinausläuft. „Als die Kämpfe der Reformation zurücktraten“, wird zur Uebersicht über die neueste Periode gesagt [1]), „habe die schon vorher begonnene weltliche Richtung des öffentlichen Lebens, der Kunst und Wissenschaft sich geltend gemacht, auch wiefern sie ein volles Recht habe zu sein. Die Kirche sei tief ergriffen worden von den politischen Zuckungen, aber nicht mehr als die erste bewegende, sondern als die zweite in den Streit der Völker hineingezogene Macht, mitkämpfend, mitleidend und tröstend habe sie das große Weltschicksal in ihr selbst als einen Kampf der religiösen Selbstständigkeit und des altväterlichen Herkommens vollzogen, durch die drei Wendepunkte dieses Kampfes, die Untergrabung des Herkommens bis um die Mitte des 18. Jahrhunderts, den Umsturz des Bestehenden bis 1814, die Erneuerung des Kampfs in seinem tiefsten Ernste und die begonnene Ausgleichung bis 1847, ohne daß die mathematische Grenze für geistige Potenzen mehr bedeuten könnte als das in dieser Zeit lebendig Entsprungene oder zur vollen Wirksamkeit Gelangte.“ So schwach und gebrechlich steht hier die Kirche am Ziel ihres bisherigen Laufs! Sie, einst die erste Macht der Welt, ist nun sogar ausdrücklich zur zweiten degradirt. Sie kann nur kämpfend und leidend, im besten Falle tröstend, zusehen, wie das Weltliche in seinen verschiedenen Richtungen neben ihr mit seinem vollen Rechte sich geltend macht. Ihr bleibt nur übrig, das große Weltschicksal an sich vollziehen zu lassen, das tragische Schicksal, Trägerin einer Form des Christenthums zu sein, von welcher man nicht weiß, ob man sie als das Princip der religiösen Selbstständigkeit freudig begrüßen, oder als Untergrabung des Herkommens und Umsturz des Bestehenden bedauern und beklagen soll. In diese Elemente eines widerspruchvollen Daseins kann sich die Kirche nur in einer solchen Darstellung ihrer Geschichte auflösen, in welcher sie von Anfang an keinen substanziellen Kern und Mittelpunkt, und ebendamit auch kein in-

1) A. a. O. S. 463.

nerlich bewegendes Prinzip ihrer geschichtlichen Entwicklung gehabt hat.

So erfreut man sich zwar in reichem Maaße an dem Inhalt und der Form einer Darstellung, welche nicht nur den allgemeinen kirchengeschichtlichen Stoff mit dem Reiz einer geschmackvollen modernen Bearbeitung aufstellt, sondern auch sonst noch so viel Schönes und Anziehendes zur ästhetischen Verzierung des Hauptinhalts beizugeben weiß, besonders aus der Romantik des Mittelalters, von Kreuzfahrern, die nicht ungestraft unter Palmen wandelten, von den Nachtigallen der Minnesänger, der wundervollen Anlage und Symbolik der gothischen Dome und der ganzen Herrlichkeit der bildenden Kunst, der großartigen Schönheit und dem Liebreiz der Frauen, und so Vielem, was die Herzen der Völker und Individuen in Freude und Leid bewegte, aber nur um so mehr läßt eine solche Darstellung den Wunsch übrig, daß sie in ihrer schönen Detailmalerei auch ebenso reich sein möchte an großartigen Anschauungen, Ideen, Uebersichten, leitenden Gesichtspunkten, tiefern Blicken, durch welche der Gang der Geschichte im Großen und Ganzen, der innere Zusammenhang des Einzelnen, der allgemeine Fortschritt der Bewegung dem denkenden Geiste sich aufschließt.

Die drei Kirchenhistoriker, welche uns hier als die Hauptrepräsentanten der neuesten Geschichtschreibung gelten, charakterisiren sich auch durch die Verschiedenheit ihrer Stellung zu den drei Hauptperioden der christlichen Kirche. Während Neander und Gieseler ihre Hauptstärke in der Geschichte der alten und mittlern Zeit haben, ist Hase, der auch allein bis zur neuesten Gegenwart vorzudringen vermochte, vorzugsweise der moderne Geschichtschreiber der Kirche. In dem Mittelalter, das für Neander und Gieseler ebenso Gegenstand der gelehrten Forschung wie für Hase der ästhetischen Auffassung ist, haben die drei Koryphäen ihren gemeinsamen Berührungspunkt. Dagegen kann von Hase wenigstens nicht in demselben Grade ein gleichmäßiges tieferes Eindringen in den Geist der alten Kirche, hauptsächlich auch ihrer dogmatischen Entwicklung,

trotz der stillen Zwiegespräche, die er mit den Kritikern dieser Periode gehalten hat [1]), gerühmt werden.

Die neueste Zeit ist reich an kirchenhistorischen Forschungen und Darstellungen, doch können, was die allgemeine Kirchengeschichte betrifft, neben jenen Hauptrepräsentanten nur noch die beiden sehr von einander verschiedenen Bearbeiter derselben, Gfrörer [2]) und Niedner [3]), mit besonderer Auszeichnung hier genannt werden, und auch bei ihnen läßt ihre allgemeine Geschichtsanschauung keine nähere Analyse zu. Bei Gfrörer tritt zwar die katholische Kirche, sowohl an sich als auch in politischer und nationaler Beziehung, schon in der Zeit vor Gregor VII. in der ganzen Größe ihrer bisher noch nicht auf solche Weise erkannten Bedeutung hervor, da aber das Werk über diese Hauptepoche noch nicht hinausgeschritten ist, so müßte dem Ganzen zu sehr vorgegriffen werden, wenn schon jetzt eine Charakteristik der allgemeinen Ansicht, die ihm zu Grunde liegt, gegeben werden sollte. Das Niedner'sche Werk liegt nicht nur vollendet vor uns, sondern stellt sich auch als die Frucht einer sehr ernsten, nur mit zu sichtbarer Anstrengung vollbrachten Geistesarbeit dar. Hat einer der neueren Kirchenhistoriker sich bestrebt, den Stoff in seinem ganzen Umfang mit aller Energie der denkenden Betrachtung zu durchdringen, so ist es Niedner. Allein der abstrakte Begriffsformalismus, welcher mit dem künstlich geflochtenen Netz seiner Kategorien und seiner eigenthümlichen Terminologie über das Ganze ausgespannt ist, ist der Durchführung der allgemeinen Idee nicht sehr förderlich gewesen. Der sittliche Geist, sagt Niedner in der Einleitung zur Theorie der Geschichte der christlichen Kirche, ist das Prinzip gewesen, welches den Zeiten ihren wesentlichen Zweck und bleibenden Inhalt und unbedingten Werth gegeben hat, mit dem Christenthum ist der sittliche Geist

1) Vgl. die Vorrede zur sechsten Auflage.

2) Allgemeine Kirchengeschichte für die deutsche Nation 1841—1844. 3 Bände.

3) Geschichte der christlichen Kirche, Lehrbuch. 1846.

in seiner Fülle in den Kreis des durch Gott Menschen-möglichen eingetreten, und hat den Menschen als Individuum unter seine Idee gestellt. Man erwartet somit, daß die ganze Entwicklungsgeschichte des Christenthums aus dem Gesichtspunkt der sittlichen Idee aufgefaßt würde. Dagegen enthält die Zeichnung des Gangs der Kirche durch ihre drei Zeiten, so viel Treffendes auch sowohl in der allgemeinen Uebersicht als in der speciellen Ausführung gesagt ist, keine aus einem allgemeinen Prinzip so abgeleitete und den innern Fortschritt der Entwicklung so bedingende Momente, daß die Hauptidee durch das Ganze sich klar und übersichtlich verfolgen ließe. Die Einheit des Ganzen ist durch die Mannigfaltigkeit des Inhalts zu sehr zurückgedrängt, und es läßt sich daher auch die Gesammtanschauung in ihren bestimmteren Zügen hier wenigstens nicht genauer darlegen. Da ohnedieß aus der übrigen allgemein kirchenhistorischen Literatur nichts sich so bedeutend hervorhebt, daß es für den Zweck dieser Untersuchung ein besonderes Interesse hätte [1]),

---

1) Es sind, um nur die neueste deutsch-protestantische Literatur kurz zu erwähnen, nach den beiden im Jahre 1833 erschienenen Handbüchern der Kirchengeschichte von Engelhardt und Guerike, von welchen das letztere, das mit der Neander'schen Grundanschauung den Rigorismus des altlutherischen Bekenntnisses verbindet, im Jahre 1849 schon zu der siebenten Auflage fortgeschritten ist, und den im Jahre 1840 aus Schleiermacher's Nachlaß und nachgeschriebenen Heften herausgegebenen Vorlesungen über die Geschichte der christlichen Kirche, die nur in der Sammlung seiner Werke (Abth. 1. Band 11.) an ihrer Stelle sind, neuestens in kurzer Zeit folgende allgemeine Darstellungen der Kirchengeschichte erschienen: Lindner, Lehrbuch der Kirchengeschichte, mit besonderer Berücksichtigung der dogmatischen Entwicklung. Leipzig 1848 und 1849. 2 Abtheil., nur bis zur Reformation. Zeller, Geschichte der christlichen Kirche übersichtlich dargestellt. Aus der „Neuen Encyklopädie für Wissenschaften und Künste" besonders abgedruckt. Stuttgart 1848. Fricke, Lehrbuch der Kirchengeschichte, erster Theil, bis zum entscheidenden Uebergang der christlichen Kirche an die germanischen Völker im 8. Jahrhundert. Leipzig 1850. Jacobi, Lehrbuch der Kirchengeschichte erster Theil, Berlin 1850, bis zum Jahre 590. Kurz, Lehrbuch der Kir-

so wird es gerechtfertigt sein, bei dem schon erreichten Grenzpunkt stehen zu bleiben.

---

chengeschichte. Mitau 1849. Zweite vielfach verbesserte und vermehrte Auflage 1850 (nach der bescheidenen Aeusserung des Verfassers, Vorrede S. III, bleibt es nach wie vor für die Anfänger in kirchenhistorischen Studien bestimmt). Schmid, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Nördlingen 1851.

Siebenter Abschnitt.

Resultate und Andeutungen.

Was ist nun, müssen wir noch fragen, das Resultat der gegebenen Uebersicht über alle jene Versuche, die von der ältesten Zeit bis in die neueste gemacht worden sind, die Geschichte der christlichen Kirche darzustellen? Es ist nicht nur der geschichtliche Stoff nach Inhalt und Umfang so vielseitig und gründlich durchforscht und kritisch verarbeitet, daß die Materialien in reicherer Fülle als je vorhanden sind, sondern es ist auch längst anerkannt, daß der Geschichtschreiber seiner Aufgabe nur in dem Grade entsprechen kann, in welchem er frei von aller Einseitigkeit subjektiver Ansichten und Interessen, welcher Art sie auch sein mögen, sich in die Objektivität der Sache selbst versetzt, um statt die Geschichte zum Reflex seiner eigenen Subjektivität zu machen, vielmehr selbst nur der Spiegel zu sein, in welchem die geschichtlichen Erscheinungen in ihrer wahren und wirklichen Gestalt angeschaut werden. Und doch ist auch an den neuesten Darstellungen der Geschichte der christlichen Kirche immer noch etwas zu vermissen, was ihnen zu ihrer höheren Vollendung noch fehlt. Es liegt mit Einem Worte in dem Mißverhältniß der Idee zu den Erscheinungen, in welchen sich die geschichtliche Entwicklung derselben darstellen soll. Die Idee schwebt noch in weiter Ferne und in unbestimmter Gestalt über den Erscheinungen, auf die sie bezogen werden muß, sie ist noch nicht kräftig und lebendig genug, um den geschichtlichen Stoff, wie die Seele den Leib, zu durchdringen und zu beseelen und in dieser organischen Einheit das bewegende Princip der ganzen Reihe der Erscheinungen zu sein, in welchen die Geschichte der christlichen

Kirche ihren Verlauf nimmt [1]). Oder soll denn etwa darüber noch ein Zweifel sein, ob die Geschichte der christlichen Kirche die

1) Man kann dieß auch so ausdrücken: es fehlt noch immer der Fortschritt von dem pragmatischen Standpunkt der Geschichtschreibung zum universellen. Seitdem die Kirchengeschichte von der transcendenten Höhe ihres abstrakten Dualismus endlich auf den empirischen Boden der Geschichte herabgekommen ist, ist sie pragmatisch geworden, aber im Wesentlichen immer noch nicht über die pragmatische Behandlungsweise hinausgekommen. Sehr treffend hat schon Schelling in den Vorlesungen über die Methode des akademischen Studinm S. 213 f. die beiden Standpunkte, die hier einander gegenüberstehen, unterschieden und charakterisirt, und es darf hier um so mehr an diese geistreichen Ideen über die Geschichte überhaupt erinnert werden, da sie von selbst ihre Anwendung ganz besonders auf die Kirchengeschichte finden. „Der entgegengesetzte Standpunkt des Absoluten", sagt Schelling S. 216 f., „ist der empirische, welcher wieder zwei Seiten hat, die der reinen Aufnahme und Ausmittlung des Geschehenen, welche Sache des Geschichtforschers ist, der von dem Historiker als solchen nur eine Seite repräsentirt, und die der Verbindung des empirischen Stoffs nach einer Verstandes-Identität, oder weil die letztere nicht in den Begebenheiten an und für sich liegen kann, indem diese empirisch viel mehr zufällig und nicht harmonisch erscheinen, der Anordnung nach einem durch das Subject entworfenen Zweck, der insofern didaktisch oder politisch ist. Diese Behandlung der Geschichte in ganz bestimmter nicht allgemeiner Absicht ist, was, der von den Alten festgesetzten Bedeutung zufolge, die pragmatische heißt." — „Die Modernen sind geneigt, den pragmatischen Geist für das Höchste in der Historie zu halten, und zieren sich selbst unter einander mit dem Prädikat desselben als mit dem größten Lob." — „Bei den Deutschen hat es mit dem pragmatischen Geist in der Regel die Bewandtniß, wie bei dem Famulus in Göthe's Faust: „„Was sie den Geist der Zeiten nennen, ist ihr eigener Geist, worin die Zeiten sich bespiegeln."" — „Der pragmatische Zweck der Geschichte schließt von selbst die Universalität aus, und fordert nothwendig auch einen beschränkten Gegenstand. Der Zweck der Belehrung verlangt eine richtige und empirisch begründete Verknüpfung der Begebenheiten, durch welche der Verstand zwar aufgeklärt wird, die Vernunft aber ohne andere Zuthat unbefriedigt bleibt." — „Es ist klar, daß, da die bloße Verknüpfung der Begebenheiten nach empirischer Nothwendigkeit immer nur pragmatisch sein kann, die Historie aber in ihrer höchsten Idee von aller subjektiven Bezie-

Bewegung der Idee der Kirche ist, somit auch nicht blos aus einer Reihe von Veränderungen besteht, die nur in zufälliger Folge sich an einander reihen? Spricht man mit Recht von einer Idee der Kirche, so muß auch diese Idee, wie jede andere, den lebendigen Trieb in sich haben, aus sich herauszugehen, und in einer Reihe von Erscheinungen sich zu verwirklichen, die nur als die verschiedenen Seiten des Verhältnisses betrachtet werden können, das überhaupt zwischen der Idee und ihrer Erscheinung stattfindet. Aber man hat ja nicht einmal nöthig, sich auf den Standpunkt der Idee zu stellen, schon der flüchtigste Blick in die Geschichte der Kirche kann zeigen, welcher bedeutende, tief eingreifende Wendepunkt in ihr die Reformation ist, wie sie nach derselben einen ganz andern Verlauf nimmt, als sie vor ihr genommen hat, es ist der Gegensatz des Protestantismus und Katholicismus, in welchen sich die Kirche selbst so sehr vertieft, daß man sich des Gedankens nicht enthalten kann, ihre Geschichte sei schon von Anfang an, wie absichtlich, darauf angelegt gewesen. Dieß ist wenigstens die protestantische Geschichtsanschauung. Die für die ganze Auffassung der Geschichte der christlichen Kirche so wichtige Bedeutung der Reformationsepoche zeigt sich eben dadurch, daß an ihr die katholische und die protestantische Geschichtsanschauung in einem unversöhnlichen Gegensatz einander entgegen stehen. Kann der Katholik nicht begreifen, wie aus dem Schooße der katholischen Kirche eine Opposition hervorgehen konnte, welche die Kirche mit aller ihrer Macht

hung unabhängig und befreit sein muß, auch überhaupt der empirische Standpunkt nicht der höchste ihrer Darstellungen sein könne." — „Erst dann erhält die Geschichte ihre Vollendung für die Vernunft, wenn die empirischen Ursachen, indem sie den Verstand befriedigen, als Werkzeuge und Mittel der Erscheinung einer höhern Nothwendigkeit gebraucht werden. In solcher Darstellung kann die Geschichte die Wirkung des größten und erstaunenswürdigsten Drama nicht verfehlen, das nur in einem unendlichen Geiste gedichtet sein kann." Und wo sollte sie diese Wirkung weniger verfehlen als auf dem Gebiet der Kirchengeschichte?

nicht unterdrücken und in sich wieder zurücknehmen kann, ist er eben deßwegen nicht im Stande, Reformation und Protestantismus mit einer Geschichtsanschauung zu vereinigen, deren substanzielle Grundlage die in der Einheit ihres Traditionsprinzips durch alle Zeiten hindurch sich gleich bleibende Kirche ist, so sieht dagegen der Protestant in derselben Erscheinung einen so epochemachenden Uebergang aus einer veralteten Form des Bewußtseins der Kirche in eine neu entstehende, daß ihm der ganze geschichtliche Verlauf der Kirche ein unaufgelöstes Räthsel bleibt, wenn er ihn nicht als eine fortgehende, von Moment zu Moment fortschreitende Entwicklung, und somit die Reformation selbst nur als eines der Momente, in deren gegenseitigem Verhältniß der Entwicklungsgang der Kirche besteht, betrachten kann. Fragt man aber, worin das Epochemachende dieses Wendepunkts besteht, so kann der Unterschied der vorreformatorischen und der nachreformatorischen Periode der Kirche nur nach der Verschiedenheit des Verhältnisses bestimmt werden, in welchem die Idee und ihre Erscheinung zu einander stehen. Fällt denn nicht von selbst in die Augen, daß in der ganzen Periode der Kirche bis zur Reformation die ganze Richtung der Idee der Kirche nur dahin geht, in die Realität der Erscheinungswelt einzugehen, und sich mit ihr zur untrennbaren Einheit zusammenzuschließen, während dagegen seit der Reformation die Entwicklung der Kirche ebensosehr darauf hinstrebt, die Idee aus der Realität der sichtbaren Kirche zurückzuziehen und Idee und Erscheinung in der ganzen Weite ihres Unterschieds auseinander zu halten? Alles, was den Unterschied des katholischen und protestantischen Begriffs der Kirche ausmacht, liegt auf der Grenzscheide der beiden großen Perioden, in welche die Geschichte der Kirche sich theilt. Dringt sich dieß von selbst einer auch nur die allgemeinsten Momente in's Auge fassenden Betrachtung auf, so entsteht nun freilich die weitere Frage, welchen Inhalt die Idee der Kirche aus sich heraus versetzen und in der sichtbaren Kirche realisiren will, oder, da sie nichts anders realisiren kann, als nur sich selbst, was

sie selbst wesentlich ist. Die Kirche ist die reale Form, in welcher das Christenthum zu seiner Erscheinung kommt. Fragt man nach der Idee der Kirche, so fragt man demnach nach dem Christenthum selbst. So schwierig die Beantwortung dieser Frage zu sein scheint, so einfach ist sie, sobald man davon ausgeht, daß das Christenthum wesentlich nichts anders sein kann, als dasselbe, was das christliche Bewußtsein aller Zeiten, in welcher Form es auch geschehen sein mag, in der Person Christi angeschaut hat, die Einheit Gottes und des Menschen. Wie man auch das Wesen des Christenthums auffassen mag, alles, was es dem Menschen nach seinen verschiedenen Beziehungen sein soll, als Offenbarung der absoluten Wahrheit, als Anstalt der Erlösung, Versöhnung, Beseligung, es hat seinen absoluten Begriff und Ausdruck in der Einheit Gottes und des Menschen, wie sie in der Person Christi angeschaut wird, und in dieser Anschauung zu einer Thatsache des christlichen Bewußtseins geworden ist. Etwas Anderes kann daher auch nicht der substanzielle Inhalt der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Kirche sein, als eben diese Einheit, alles kann nur darauf hinzielen, in den verschiedenen Formen, in welchen sie aufgefaßt werden kann, sie für das christliche Bewußtsein so zu realisiren, daß es selbst nur die Form für diesen absoluten Inhalt ist. Stellen sich denn nicht auch wirklich die Hauptmomente der geschichtlichen Entwicklung der Kirche von selbst unter diesen leitenden Gesichtspunkt? Die beiden Hauptformen, in welchen die Idee der Kirche sich realisirt, sind das Dogma und die Verfassung. In beiden ging die Entwicklung der Kirche dahin, die Idee jener Einheit in solcher Weise zu realisiren, daß das christliche Bewußtsein den adäquaten Ausdruck seiner Idee in ihr finden konnte. Vor allem geschah dieß in dem Gebiete des Dogma durch die Lehre von der Person Christi, welche mit allen zu ihr gehörenden Lehren vom Logos, von der Trinität, den beiden Naturen Christi und ihrem Verhältniß sosehr der Gegenstand der theologischen und kirchlichen Bewegung der ersten Jahrhunderte war, daß aus allen auf sie sich

beziehenden Streitigkeiten und Verhandlungen nichts deutlicher zu sehen ist, als der die ganze Zeit beherrschende mächtige Drang, ihr innerstes christlich religiöses Bewußtsein in den christologischen Dogmen zu objektiviren. Das Bestreben, das Dogma nach seinen verschiedenen Beziehungen vom Mittelpunkt der Christologie aus und nach der Analogie der in ihr gegebenen Grundanschauung auszubilden, ist der wesentliche Inhalt der Kirchengeschichte der sechs ersten Jahrhunderte, in welchen das dogmatische System der Kirche schon alle jene wesentlichen Bestimmungen erhielt, die ihm seitdem immer geblieben sind. In keiner andern Periode hat das Dogma eine so überwiegende Bedeutung, wie in der ersten, welche es selbst zuerst aus sich hervorgebracht und für das Gesammtbewußtsein der Kirche fixirt hat. Eine Darstellung der ersten Hauptperiode, welche ihren dogmatischen Charakter nicht in seinem vollen Lichte erscheinen läßt, kann daher nur ein sehr untreues Bild derselben geben, und sie würde nur mit Unrecht die jetzt gewöhnliche Trennung der Dogmengeschichte von der Kirchengeschichte für sich geltend machen, da die Absonderung des Dogmatischen für eine besondere Darstellung nicht so gemeint sein kann, wie wenn es dadurch aufhören sollte, ein integrirender Bestandtheil der Kirchengeschichte zu sein. Je enger Dogma an Dogma sich anschließt und je gleichförmiger der Charakter ist, mit welchem alle Dogmen zusammen zu einem System sich ausbilden, um so weniger läßt sich verkennen, wie die Kirche in dieser ganzen Periode ihrer theologischen Bewegung nur einem innern Zuge ihres Wesens folgt. Sie hat den unwiderstehlichen Drang in sich, die Einheit Gottes und des Menschen, die der absolute Inhalt ihres Bewußtseins ist, in allen Dogmen des christlichen Glaubens auf ihren festen Begriff und Ausdruck zu bringen, und in dieser bestimmten Form aus sich heraus zu stellen.

Wie die erste Periode die der Entwicklung des Dogma ist, so ist die zweite, welche das ganze Mittelalter bis zur Reformation umfaßt, vorzugsweise die der Geschichte der Hierarchie, oder

bestimmter des Papstthums. Es ist dieselbe Bewegung der Idee der Kirche, welche, nachdem sie auf dem Gebiet des Dogma ein bestimmtes Moment der geschichtlichen Entwicklung der Kirche erreicht hat, in derselben Richtung auf ein anderes übergeht. Die Ausbildung der Hierarchie geht Hand in Hand mit der des Dogma. Das Dogma wird in seiner bestimmteren Gestaltung erst durch die Bischöfe, die Bischöfe selbst aber sind nur um des Dogma's willen da. Sie sind die Bewahrer, Zeugen und Interpreten des Dogma, die Repräsentanten der Kirche, deren vom heiligen Geiste erleuchtetes Gesammtbewußtsein die höchste Quelle und Auktorität für das Dogma ist, durch ihre Beschlüsse erhält es die Form, in welcher es allgemein und unbedingt als heilige unantastbare Wahrheit gilt. Wie die Bischöfe die Grundpfeiler des hierarchischen Systems sind, so ist das Papstthum nur die Spitze desselben, zu welcher es von Stufe zu Stufe aufsteigt, der Papst ist der absolute Bischof, und die in der Form der Hierarchie sich realisirende Idee der Kirche schließt schon in dem erst werdenden Bisthum die Anlage zu allem in sich, was sie in ihrer vollendeten Realisirung im Papstthum erreicht. Wie schon der Bischof, als das Haupt seiner Gemeinde, Christus repräsentirt, in seiner Beziehung zu einer einzelnen Gemeinde dasselbe ist, was Christus als das allgemeine Oberhaupt für die Kirche im Ganzen ist, so ist der Papst auf absolute Weise der Repräsentant Christi, der Stellvertreter Gottes und Christi. Dieselbe Einheit Gottes und des Menschen, die in der Christologie, als dem Inbegriff des dogmatischen Systems der Kirche, der auf seinen bestimmten Begriff gebrachte absolute Inhalt des religiösen Bewußtseins ist, ist im Papstthum die absolute Form, in welcher die realisirte Idee der Kirche angeschaut wird. Jeder, welcher das Dogma der Kirche glaubig in sich aufgenommen hat, und dem Papst als dem Statthalter Gottes und Christi glaubig und willig sich unterordnet, ist durch diese Vermittlung sich der seligmachenden Einheit mit Gott bewußt und es schließt sich so in beidem zusammen, im Dogma und im Papst-

thum, die ganze Menschheit der katholischen Kirche zur absoluten Einheit mit Gott zusammen. Die Idee der Kirche, wie sie von der ersten Entwicklung der Kirche an sich zu realisiren suchte, ist im Papstthum als der Spitze des hierarchischen Systems realisirt, die katholische Kirche in ihrer sichtbaren Erscheinung ist die vollkommen adäquate reale Darstellung der Idee der Kirche, Gott und Mensch sind in den beiden Hauptformen, in welchen diese Einheit ihren bestimmten konkreten Ausdruck finden kann, Eins geworden.

Theilt sich, so betrachtet, der ganze Verlauf der geschichtlichen Entwicklung der Kirche bis zur Reformation in die beiden Perioden, in welchen die Idee der Kirche in den beiden Hauptformen im Dogma und in der Hierarchie sich objektivirte, so ergibt sich hieraus von selbst, daß der Uebergang von der ersten Periode in die zweite nur in die Zeit gesetzt werden kann, in welcher die noch unvollendete Hierarchie den entschiedenen Fortschritt zu ihrer Vollendung im Papstthum that. Dieß geschah in derselben Zeit, in welche auch der große Wendepunkt zwischen der alten Welt und der mittleren Zeit fällt. Gregor der Große steht, wie ein kirchlicher Janus, an dieser Grenzscheide der Zeiten, indem er auf der einen Seite rückwärts blickend die Reihe der Kirchenväter schließt, auf der andern die Reihe der Päpste des Mittelalters eröffnet, deren Vorbild in ihm schon deutlich genug zu sehen ist. Es ist daher ein nicht zur Sache gehörender außerkirchlicher Standpunkt, wenn man Karl den Großen zum Anfang oder Endpunkt einer Periode macht, auch der Bilderstreit ist zu untergeordnet, und da Gregor VII. in jedem Fall sich selbst als epochemachend ankündigt, hat es kein Interesse, den Culminationspunkt des Papstthums noch besonders in Innocens III. zu fixiren. Der ganze Zeitraum, von welchem hier die Rede ist, kann überhaupt nur als die Periode der absoluten Macht der Kirche aufgefaßt werden, die alles daran setzte, auch in der äußern Erscheinung das zu sein, was sie an sich in der Idee ist. Wie wenn die Idee nur in dem Grade Realität hätte, in welchem sie sich in bestimmten Formen der äußern sinn-

lichen Existenz verwirklicht, ist sie nur darauf gerichtet, sich in die Welt der Erscheinung mit aller Macht hineinzubilden, und sich in ihr in ihrem ganzen Umfang auszubreiten und festzusetzen. Je weiter die Kirche in ihrer Entwicklung fortschreitet, um so unbedingter muß sich ihr alles unterordnen, es gibt keine von ihr unabhängige Existenz, und wenn es auch noch etwas gibt, was sie mit ihrer Macht nicht erreichen und sich nicht schlechthin unterwerfen kann, so hat dieß nur in der Unmöglichkeit der Sache selbst seinen Grund. An sich, der Natur der Sache nach, können die Idee und ihre äußere Erscheinung nicht so zur Einheit zusammengehen, daß sie nur wie zwei einander deckende Größen sich zu einander verhalten. Es konnte aber dieß die Kirche nicht hindern, sich als die absolute Macht der Zeit geltend zu machen, von ihr ging alles aus, sie war die schlechthin bestimmende Form des Bewußtseins der Zeit, selbst die Scholastik folgte in ihren Versuchen, das Dogma mit ihren Verstandeskategorien zu umspannen, im Dienst der Kirche nur demselben systematisirenden Zuge der Zeit, welcher die Hierarchie zu einem wohlgegliederten System organisirte. Wir können daher alle für jene Zeit charakteristischen Erscheinungen nur soweit begreifen, als wir uns selbst in jenes von der Idee der Kirche und der kirchlichen Religion erfüllte Zeitbewußtsein versetzen können. Diese Form des Bewußtseins mußte solange die herrschende bleiben, bis sie sich an sich selbst zerrieben hatte. Zerreiben aber mußte sie sich so gewiß es an sich unmöglich ist, daß die sichtbare Kirche die adäquate Darstellung der Idee der Kirche und des Christenthums ist.

Die Reformation ist der große Wendepunkt, von welchem an die Idee der Kirche nur die Tendenz zu haben scheint, das von ihr selbst gewobene Gewebe wieder aufzulösen. Ging bisher die Entwicklung der Kirche nur in gerade fortschreitender Richtung, so scheint sie nun mit Einem Male umzulenken, sich rückwärts zu wenden und sich in sich selbst zurückzubiegen. Opposition und Protestation, Gegensatz, Verneinung des Bestehenden ist nun der die Kirche

beseelende Geist. Indem von allen Seiten der bisherigen Bejahung die Verneinung entgegentritt, scheint sie nur rückwärts gehen zu wollen, freilich nicht, um auf ein absolutes Nichts zu kommen, sondern nur um durch eine neue Vertiefung in sich selbst, in den absoluten Inhalt der Idee, in der Verneinung des als unwahr und nichtig Erkannten das Wahre und Bleibende um so kräftiger zu affirmiren. Daß die bewegenden Mächte der Reformation in Hinsicht ihrer Ursachen und Wirkungen weit über den Thesenstreit Luther's und dessen nächste Folgen hinausliegen, kann niemand läugnen, wenn auch gleich noch immer in manchen Darstellungen das Epochemachende der Reformationsperiode einzig an der Person Luther's zu hängen scheint, die nichts von ihrer Bedeutung verliert, wenn man sie als den lebendigen individuellen Punkt betrachtet, in welchem die von verschiedenen Seiten zusammenlaufenden Strahlen zur hellauflodernden Flamme sich entzündeten. Fassen wir aber die verschiedenen Beziehungen, welche hier in Betracht kommen, zusammen, worin anders läßt sich ihre prinzipielle Einheit richtiger erkennen als in dem Begriff der Kirche? Daß die Anschauung der Kirche durch die Reformation eine wesentlich andere geworden ist, zeigt schon die seitdem gewöhnlich gewordene Unterscheidung einer sichtbaren und unsichtbaren Kirche. Der Sinn dieser Unterscheidung wird aber erst klar, wenn man bedenkt, daß, während von der Reformation das christlich-religiöse Bewußtsein im Allgemeinen keinen Anstoß daran nahm, in der sichtbaren Kirche die wahre anzuschauen, oder die sichtbare Kirche als die der Idee der Kirche entsprechende Erscheinung zu betrachten, seitdem immer deutlicher wird, welcher große unheilbare Riß in dieses Bewußtsein der Einheit der Kirche und ihrer Idee gekommen ist. Die Idee der Kirche reißt sich von der sichtbaren Kirche als ihrer Erscheinung los, sie ist selbst das treibende und bewegende Prinzip des Fortschritts von einer Form des Bewußtseins, in welcher als einer unwahren Existenz sie nicht länger bleiben kann, zu einer andern, in welcher sie in demselben Verhältniß, in welchem sie über der

Erscheinung steht, sich auch frei zu ihr verhält. Die Periode, in welcher die Kirche den absoluten Inhalt ihrer Idee in die sichtbare Erscheinung herausstellen, und die Idee mit ihrer Erscheinung schlechthin Eins wissen wollte, ist die Periode des Absolutismus der Kirche, welcher mit einem doppelten Interesse in Widerstreit kommen mußte, dessen Anerkennung dem Bewußtsein der Menschheit in seiner fortschreitenden Entwicklung durch die innere Nothwendigkeit der Sache selbst sich aufdrang, dem Interesse des Individuums und dem des Staats. Wo die Kirche mit ihrer absoluten Macht gebietet, hat der Einzelne den Schwerpunkt seines Daseins und Bewußtseins nur in der Einheit des Ganzen, welchem er einverleibt ist, in der Objektivität der Kirche, und in allem demjenigen, was die Kirche, so äußerlich und zufällig es auch sein mag, zur wesentlichen Vermittlerin seines Heils macht. Je äußerlicher aber alles das ist, was seine Wahrheit nur in seiner innersten Beziehung auf das Subjekt hat, nur darin, daß es für das Subjekt ist, das Subjekt in ihm sich selbst hat, und in ihm seines Heils und seiner Einheit mit Gott sich unmittelbar bewußt ist, um so gewisser muß endlich auch der Wendepunkt eintreten, in welchem das Subjekt aus dieser Aeußerlichkeit seines religiösen Bewußtseins sich in sich selbst zurücknimmt, und es sich bewußt wird, daß es selbst das absolute Subjekt für alles ist, was den wesentlichen Inhalt seines religiösen Bewußtseins ausmacht. Der Protestantismus ist das Princip der subjektiven Freiheit, der Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Autonomie des Subjekts im Gegensatz gegen alle Heteronomie des katholischen Begriffs der Kirche. Wie nur der Protestantismus es ist, in welchem das Subjekt zu dem Rechte seiner Individualität, seines freien Fürsichseins, zu dem wahren Bewußtsein seiner selbst kommen kann, so verhält es sich auch mit dem Staat. Der Absolutismus der Kirche hat dem Staat voraus den Boden hinweggenommen, auf welchem er zur Selbstständigkeit seiner Existenz hätte gelangen können. Nur wenn einmal die Kirche von diesem Gebiet mit der Anerkennung sich zu=

rückziehen mußte, daß sie nicht im Stande ist, ihre Idee in der äußern Welt der Erscheinungen so zu verwirklichen, daß sie die alles durchdringende und beherrschende Macht ist, kann der Staat das von der Kirche freigelassene Gebiet für sich in Anspruch nehmen und sein absolutes Recht selbst gegen die Kirche geltend machen. Wo die Kirche nicht herrschen kann und nicht herrschen darf, tritt der Staat mit seinem vollen Rechte ein. Auch dem Staat ist daher erst durch den Protestantismus, oder durch das im Protestantismus nur zu seiner äußern Anerkennung gekommene Princip der subjektiven Freiheit, das Recht seiner Autonomie, einer von der absoluten Macht der Kirche unabhängigen Existenz festgestellt worden. Wenn nun die Kirche, auch nachdem das im Katholicismus des Mittelalters zwischen der Idee der Kirche und ihrer äußern Erscheinung geknüpfte Band der Einheit durch den Protestantismus aufgelöst worden ist, nicht aufhören kann, nach der Verwirklichung ihrer Idee zu streben, so steht doch als absolute Bedingung, unter welcher allein die Kirche in der Erscheinung als die der Idee der Kirche und dem christlich-religiösen Bewußtsein entsprechende anerkannt werden kann, das Doppelte fest, die Freiheit des Subjekts und die Autonomie des Staats. Wie auch sonst die Idee der Kirche sich verwirklichen mag, solange nicht das Eine wie das Andere als absolutes Recht stehen bleibt, wird die Existenz der Kirche eine ebenso unwahre und sich selbst aufhebende, wie sie es zuvor war. In diesen beiden gleich wesentlichen Principien hat der Protestantismus auf immer mit dem Papstthum gebrochen, und ihm in seinem Gebiet die Berechtigung seiner Existenz abgesprochen, weil es ihm gewiß geworden ist, daß die Einheit Gottes und des Menschen, die der absolute Inhalt des Christenthums und der Kirche als der Form seiner Erscheinung ist, in einer solchen Form der Kirche nicht angeschaut werden kann, wie sich im Papstthum darstellt. Eins mit Gott und ebendamit seiner Seligkeit gewiß kann sich demnach der Mensch auf dem Standpunkt des protestantischen Princips nur wissen, wenn er sich auch in sich selbst frei

weiß, und sich im Staat in die Sphäre einer vom Absolutismus der Kirche freien Existenz hineingestellt sieht. Hiemit ist aber dem Katholicismus und dem Papstthum ihre Berechtigung keineswegs auch in Hinsicht der Vergangenheit abgesprochen, vielmehr ist sie jetzt erst wahrhaft anerkannt, sofern nur unter ihrer Voraussetzung die Idee der Kirche zu einer neuen Form ihrer Realisirung und das christliche Bewußtsein zu einer höhern Stufe seiner Entwicklung fortschreiten konnte. Erst von der höhern Stufe aus kann man die untergeordneten in ihrer wahren Bedeutung begreifen, weil sie jetzt erst als das erscheinen, was sie sind, nicht als die ganze und volle Wahrheit, sondern nur als ein Moment derselben, durch welches die Idee in dem Gange ihrer Entwicklung erst hindurchgehen muß, als eine Form des Bewußtseins, die erst ausgelebt sein muß, um von ihr mit dem Bewußtsein scheiden zu können, daß man für eine höhere reif geworden ist [1]. Mag daher auch der Protestan-

1) Was damit gesagt sein soll, läßt sich nicht einfacher und treffender erläutern, als durch die Worte, mit welchen Hegel in der Philosophie der Geschichte (Werke, Bd. 9. S. 398) seine Darstellung der Periode der Kreuzzüge schließt: „Es ist am Grabe Christi den Christen dasselbe geantwortet worden, als den Jüngern, welche daselbst den Leib desselben suchten: was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? er ist nicht hier, er ist auferstanden. Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geiste bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen machen sehen, daß das Unendliche als dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden, und das heilige Land deßhalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden. — Dieß aber war das absolute Resultat der Kreuzzüge. Von hier fängt dann die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbstthätigkeit an, das Abendland hat vom Morgenland am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen, und sein Princip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt.“ Es gilt dieß mit derselben Wahrheit von der ganzen Periode der Kirche des Mittelalters. Der durch die Reformation der wahren Idee der Kirche sich bewußt gewordene Geist nahm vom Papstthum und der päpstli-

tismus dem Papstthum und Katholicismus noch so klar und evident die ganze Reihe der in ihrem Princip falschen Konsequenzen nachgewiesen haben, auf welchem sie ihr kühnes Gebäude aufgeführt haben, sie bleiben darum doch, aber auch nur für die Vergangenheit, in ihrem vollen geschichtlichen Rechte, und der Protestantismus müßte sich selbst ein ungelöstes Räthsel bleiben, wenn er einen andern Weg, um das zu werden, was er geworden ist, sich denken könnte, als denjenigen, auf welchem ihm das Bewußtsein seiner selbst durch Papstthum und Katholicismus vermittelt ist.

Der Gegensatz, in welchen der Protestantismus zum Katholicismus sich setzte, betraf zunächst das Papstthum als die Form, in welcher der Absolutismus vor allem den wohlberechtigten Widerspruch gegen sich hervorrufen mußte. War aber einmal das Band, das die Idee der Kirche mit ihrer sichtbaren Erscheinung zur Einheit verknüpfte, auch nur in der einen der beiden Hauptformen gelöst, so mußte man sich desselben Mißverhältnisses zwischen Idee und Erscheinung auch in der andern bewußt werden. Auch das Dogma konnte dem religiösen Bewußtsein nicht mehr für den adäquaten Ausdruck der Idee gelten, die der absolute Inhalt des Dogma sein sollte. Und wie die Realisirung der Idee der Kirche im Katholicismus vom Dogma zur Hierarchie und ihrer Vollendung im Papstthum fortgeschritten war, so ging nun die Auflösung jener Einheit, welche der Katholicismus in der sichtbaren Kirche erblickte, von der Verneinung des Papstthums zu der Verneinung am Dogma fort. Was am Dogma verneint wurde, bezog sich zunächst nur auf die Ausscheidung der Elemente, welche durch die Hierarchie und das Traditionsprincip, auf welchem sie selbst beruhte, in das Dogma hineingekommen waren.

---

chen Kirche auf ewig Abschied, mit der an ihnen durch den ganzen bisherigen Verlauf derselben, aber auch nur auf diesem Wege, ihm zur Gewißheit gewordenen Ueberzeugung, daß er von nun an nicht mehr in dieser sichtbaren Existenz der Kirche das wahre Wesen des Christenthums zu suchen habe.

Allein der einmal begonnene Auflösungsproceß mußte auch hier seinen weiteren Verlauf nehmen, und er nahm ihn auf dieselbe Weise, wie am Papstthum. Man ist allgemein darüber einverstanden, daß die Periode von der Reformation bis zur Gegenwart selbst wieder in sich getheilt werden muß. Was aber soll hier fixirt werden? Der westphälische Friede, von welchem Hase die neueste Periode datirt, hat zu sehr eine blos politische Bedeutung, da er weder im Innern des Protestantismus, noch in der Stellung desselben zum Katholicismus eine wesentliche Aenderung zur Folge hatte. Unstreitig kann das Epochemachende nur in den allgemeinen Umschwung des dogmatischen Bewußtseins, wie er im Laufe des achtzehnten Jahrhunderts erfolgte, gesetzt werden. Hier erst vollzog der Protestantismus an dem noch aus der alten Kirche stehen gebliebenen Dogma dieselbe analysirende Kritik, welche er am Papstthum schon in der Zeit der Reformation vollzogen hatte. Es war derselbe Proceß der Auflösung einer Einheit, deren Elemente im Bewußtsein der Zeit nicht mehr zur Einheit zusammengehen konnten. Wie das Papstthum gestürzt war, als man in der Person des Papstes nicht mehr die Person Christi selbst, des Gottmenschen, den Stellvertreter Gottes und Christi, das infallible Oberhaupt der Kirche, sondern nur einen schwachen irrthumsfähigen Menschen erblicken konnte, so schwand auch vollends der Glaube an die Auktorität des Dogma, sobald das Bewußtsein der Zeit nicht mehr geeignet war, mit der Form des Dogma's, in welcher die Person Christi als die vollkommen adäquate, in sich abgeschlossene Einheit des Göttlichen und Menschlichen angeschaut werden sollte, sich zusammenzufinden. Die Umgestaltung des alten kirchlichen Systems ging ja hauptsächlich davon aus, daß alle jene Ideen, Grundsätze, Lehren, mit welchen der Socinianismus zuerst die Lehre von der Person Christi zum Gegenstand seiner Kritik und Polemik gemacht hatte, auch in der protestantischen Kirche Eingang und Aufnahme fanden, und in weit größerem Umfang mit strenger principmäßiger Konsequenz durchgeführt wurden. Wie dem

Papstthum gegenüber das Interesse des Protestantismus darin bestand, das, was der Mensch für sich selbst ist, als selbstberechtigtes Individuum, als freies selbstbewußtes Subjekt zu seinem Rechte kommen zu lassen, ihn aus dem Complex des hierarchischen Systems, in das er mit Aufopferung seiner Selbstständigkeit und Persönlichkeit verflochten war, zu befreien und frei für sich selbst herauszustellen, so hatte man nun auch auf dem Gebiete des Dogma an der Lehre von der Person Christi die Hauptaufgabe vor sich, an die Stelle der transcendenten Uebernatürlichkeit, in welcher das Menschliche nur ein verschwindendes Moment des Göttlichen war, das wahrhaft Menschliche in Christus zu setzen und seine ganze Erscheinung so viel möglich aus dem natürlichen geschichtlichen Zusammenhang, in welchen sie hineingehört, zu begreifen. Es galt jetzt als erster Grundsatz, daß, wenn in der Person Christi die Einheit Gottes und des Menschen, die der absolute Inhalt des Christenthums ist, angeschaut werden soll, dieß nur unter der Voraussetzung geschehen kann, daß das Menschliche in ihm in seiner vollen Integrität bleibt, und als die wesentliche substanzielle Grundlage dessen, was er überhaupt ist, betrachtet wird. Von diesem Punkte aus nahm sodann die ganze Auffassung des Christenthums den jener Grundanschauung entsprechenden Gang. Humanisirung, Rationalisirung, Subjektivirung, Verinnerlichung, Vergeistigung des Christenthums wurde in verschiedenen Formen und Richtungen das allgemeine Loosungswort der Zeit. Und wie man das Papstthum nicht überwunden zu haben glaubte, solange man es nicht bis in die ersten Elemente analysirt hatte, aus welchen es hervorgegangen war, so konnte man auch in der Kritik und Analyse des Dogma bei keinem bestimmten Punkte stehen bleiben, es mußte alles, was einmal sich dogmatisch fixirt hatte, scharf und genau darauf angesehen werden, ob es nicht selbst schon ein Moment des Processes war, in welchem die Idee der Kirche sich selbst objektivirte, um sich mit ihrer sichtbaren Erscheinung zur Einheit zusammenzuschließen. Selbst die kanonischen Schriften können hier keine feste

Grenze setzen. Die historische Kritik müßte sich vergeblich um die Erforschung ihres geschichtlichen Ursprungs bemüht haben, wenn nicht so viel wenigstens als Resultat feststände, daß das Christenthum schon innerhalb dieser ersten geschichtlichen Sphäre in einem Entwicklungsproceß begriffen ist, welcher mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte in einem zu engen Zusammenhang steht, als daß nicht vom Standpunkt der neuesten Kritik aus die Ansicht von dem Entwicklungsgange des Christenthums in manchen Beziehungen eine wesentlich andere werden müßte, als sie bisher war. Welche höhere Aufgabe kann überhaupt die Geschichte haben, als die immer tiefere Erforschung des geschichtlichen Zusammenhangs aller Erscheinungen, die als gegebenes Objekt vor ihr liegen? Darum geht aber auch ihr Streben sehr natürlich dahin, mit allen Mitteln, die ihr zu Gebot stehen, ebensosehr durch die Erforschung des Einzelnen, als durch die Unterordnung des Einzelnen unter die höhern leitenden Gesichtspunkte, durch welche es erst seine feste Stellung im Ganzen erhält, auch in das einzudringen, was noch als feste geschlossene Masse vor ihr steht, um es aufzulösen und flüssig zu machen, und in den allgemeinen Fluß des geschichtlichen Werdens hereinzuziehen, in welchem, in der unendlichen Verkettung der Ursachen und Wirkungen, das Eine immer die Voraussetzung des Andern ist, alles zusammen sich selbst trägt und hält, und nur das auf immer unbegriffen bleiben müßte, was voraus den Anspruch machen könnte, mitten in der Geschichte außerhalb alles geschichtlichen Zusammenhangs zu stehen.

Ueberblickt man den ganzen Verlauf der christlichen Kirche von Anfang an bis zur Gegenwart, so stellt sich in jedem Fall die Reformation als ein Wendepunkt dar, welcher zu tief eingreift, um nicht das Hauptmoment zu sein, um das sich die ganze geschichtliche Auffassung bewegt. Auf der einen Seite steht die in sich einige, auf der andern die in sich gespaltene und getheilte Kirche, oder, da die beiden Theile der in sich gespaltenen Kirche sich wie die Kirche der Vergangenheit und die Kirche der Gegenwart und

Zukunft zu einander verhalten, es steht hier die aus sich herausgehende und dort die in sich zurückgehende Kirche. Der Zeitraum vor der Reformation theilt sich wieder auf die schon angegebene Weise in die beiden, den beiden Hauptformen der Kirche entsprechenden Perioden, die alte und die mittlere Zeit. In der Periode der alten Kirche kann man noch besonders die Epoche Constantin's fixiren. Ist die Periode bis zur Reformation der von der Kirche gemachte Versuch, ihre Idee in der sichtbaren Welt zu realisiren und sich in ihr zur absoluten Macht zu constituiren, so war der erste Schritt zu dieser absoluten Monarchie der Kirche, daß das Christenthum mit Constantin als siegende Macht sich über das ganze römische Reich erhob. Der zweite Schritt war, daß die Kirche durch die Fixirung des Dogma's ihrer geistigen Macht die feste Form und Consistenz gab, die sie haben mußte, um die Grundlage ihrer absoluten Herrschaft zu sein. Der dritte Schritt gab zur Vollendung der geistlichen Weltmonarchie der Kirche auch äußerlich das Oberhaupt, in welchem sie mit ihrem absoluten göttlichen Recht alle Zügel der Weltherrschaft in ihre Hand nahm. Mit der Reformation ging der Kirche ein neues Bewußtsein auf, sie erkannte, daß ihr Gebäude auf einem zu materiellen Grunde aufgeführt war und zu sehr an den endlichen Formen der sichtbaren sinnlichen Welt hing, und sie selbst that nun alles, es in die Elemente wieder aufzulösen, aus welchen es entstanden war, aber nur dazu, um auf dem ewigen bleibenden Grunde nach Ausscheidung aller materiellen und vergänglichen Bestandtheile einen geistigern und unvergänglichern Bau zu beginnen.

Was die Anordnung des geschichtlichen Stoffs innerhalb jeder Periode betrifft, so ist auch in dieser Beziehung noch eine strengere Methode zu vermissen. Die Hauptformen, in welchen die Idee der Kirchengeschichte ihren Inhalt explicirt, sind das Dogma und die Hierarchie, neben diesen gibt es aber noch einige andere, welche verschieden gestellt werden. Die auch von Gieseler noch beibehaltene Eintheilung in eine äußere und innere Kirchengeschichte ist schon

wegen des Mißverhältnisses der beiden Haupttheile unhaltbar. Zur äußern Kirchengeschichte wird neben der Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche auch die Geschichte ihres Verhältnisses zum Staat gerechnet. Ein außerhalb der christlichen Kirche befindlicher Staat wäre aber nur ein heidnischer, wie der römische vor Constantin, welcher mit der dem Christenthum gegenüberstehenden heidnischen Welt zusammenfällt. Der christliche Staat aber ist nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Kirche. Es scheint jedoch überhaupt die Kategorie des Verhältnisses von Staat und Kirche keine rechte Stelle zu finden. Vor der Reformation gibt es neben der absoluten Kirche eigentlich noch keinen Staat, alle das Verhältniß von Staat und Kirche betreffenden Fragen fallen mit der Frage zusammen, in welchem Umfang die päpstliche Monarchie sich geltend gemacht hat. In der protestantischen Kirche hat unter der Anerkennung, daß die sichtbare Kirche immer nur eine sehr unvollkommene Realisirung der Idee der Kirche ist, ebendeßwegen neben der Kirche noch eine andere Form einer christlichen Existenz ihre Stelle, der christlich-sittliche Staat, sein Verhältniß zur Kirche gehört aber unter den Gesichtspunkt des Kirchenregiments. Da somit für die äußere Kirchengeschichte nur die Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung der Kirche bliebe, alles Andere aber zur innern gehörte, so hat die ganze Unterscheidung keine Bedeutung mehr. Die Unterscheidung des Innern und Aeußern hat überhaupt das gegen sich, daß die Kirche an sich schon ein Aeußeres zu dem Innern des Christenthums ist, und jedes Moment im Begriffe der Kirche dient daher nur dazu, das Innere des Christenthums in die äußere Erscheinung herauszustellen, für das Bewußtsein zu fixiren und zu objectiviren. Das Erste in dieser Beziehung ist die Geschichte der Ausbreitung und Beschränkung des Christenthums. Es muß sich vor allem in der Welt festgesetzt haben. Steht das Christenthum einmal fest, so ist dieses Moment sehr untergeordnet, das wichtigste aber ist es in Perioden, in welchen, wie in der ersten Zeit und zur Zeit der Reformation, ein neues

Prinzip in der Welt erst eingeführt werden muß. Das zweite Moment kann nur die Geschichte des Dogma sein. Das Dogma ist die eigentliche Substanz der Kirche, jede religiöse Gemeinschaft muß auch eine bestimmte, dogmatisch fixirte Form ihres religiösen Bewußtseins haben. Zwischen dem Dogma und der andern Hauptform, der Verfassung, liegt Mehreres, das zwar das Dogma zu seiner Voraussetzung hat, aber auch bei Gieseler in keiner passenden Verbindung erscheint, wenn die Geschichte der Kirchenlehre, welche mit der Geschichte des kirchlichen Cultus und der Geschichte der innern Gesellschaftsverfassung die innere Kirchengeschichte ausmacht, 1. als Gegenstand des Wissens, Dogmengeschichte, Geschichte der sittlichen Vorstellungen, Geschichte der theologischen Wissenschaften, 2. als im Volke lebend und wirkend, Geschichte der Religiosität und Sittlichkeit aufgefaßt wird. Der Cultus ist ein eigenes Moment, in welchem das Christenthum in der Form der Kirche sich objektivirt. Wie der Cultus ein Handeln ist, so gibt überhaupt die Religion dem Leben des Menschen eine bestimmte praktische Richtung, einen eigenthümlichen religiös-sittlichen Charakter. An das Moment des Cultus schließt sich daher das Moment des sittlichen Lebens an. Hieher gehört demnach, was Gieseler zu eng als die im Volke lebende und wirkende Religiosität und Sittlichkeit bezeichnet. Nur unter diesem Gesichtspunkt erhält auch die Geschichte des Mönchswesens, über deren Stellung die Kirchenhistoriker am meisten schwanken, ihre richtige Stelle. Gieseler trennt die Geschichte des Mönchswesens von der Geschichte der Sittlichkeit, Neander nimmt sie in der vierten Periode mit der Geschichte der Kirchenverfassung zusammen, zu welcher sie nicht gehört, Hase macht in derselben Periode ganz unmotivirt sogar ein eigenes Kapitel aus dem Ordenswesen. Wie das Mönchsleben ursprünglich aus der Ascese, somit aus einem religiös-sittlichen Motiv hervorging, so war es auch in der Folge eine sehr charakteristische Erscheinung des sittlichen Lebens, und nur wenn es unter diesen Gesichtspunkt gestellt wird, fällt sogleich in die Augen, welchen wesentlich verschiedenen Charakter das christ-

lich-sittliche Leben in den verschiedenen Perioden der Kirchengeschichte an sich trägt. Hat sich die Idee der Kirche in allen diesen Momenten objektivirt, so erhält nun erst das Ganze seinen festen Halt und Zusammenhang in der Geschichte der Gesellschaftsverfassung oder der Hierarchie. Da auf diese Weise alle diese Momente, als Momente des Begriffs der Kirche, in einem innern Zusammenhang mit einander stehen, so kann ihre Stellung nicht willkürlich geändert werden, und es ist daher an der, im Uebrigen richtigern, Anordnung der Neander'schen Kirchengeschichte wenigstens das nicht zu billigen, daß die Geschichte des Lehrbegriffs erst der letzte Theil der Geschichte jeder Periode ist. Noch weniger aber ist es passend, wenn das Dogma, wie dieß bei Hase der Fall ist, in dessen Kirchengeschichte überhaupt das Dogma zu äußerlich behandelt ist, mit der kirchlichen Wissenschaft und Literatur so eng zusammengenommen wird, daß es nicht in seiner vollen selbstständigen Bedeutung hervortreten kann.

Schließlich kann man auch noch fragen, in welchem Sinne von einer allgemeinen Kirchengeschichte die Rede ist. Neander hat sein Werk eine allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche genannt, Gieseler dem seinigen den Titel eines Lehrbuchs der Kirchengeschichte gegeben, Hase hat schlechthin eine Kirchengeschichte geschrieben. Ohne Zweifel wollten auch Gieseler und Hase ihre Werke, wenn sie sie auch nicht ausdrücklich so nannten, doch nicht minder zur allgemeinen Kirchengeschichte gerechnet wissen. Jede Darstellung der Kirchengeschichte, welche nichts Specielles von ihrem Umfang ausschließt, und es sich zur Aufgabe macht, die Geschichte der christlichen Kirche von den ältesten Zeiten an bis in die neueste zu erzählen, wird eben dadurch von selbst zu einer allgemeinen, nur ist damit der Begriff der allgemeinen Kirchengeschichte noch nicht erschöpft. In welcher Form auch die Kirchengeschichte das Allgemeine, das zu ihrem Inhalt gehört, geben mag, sei es auf der breiten Grundlage einer so ausführlich als möglich in alles Einzelne eingehenden Erzählung, oder in der compendiösen

Kürze eines gedrängten prägnanten Ausdrucks, da keine Darstellung alles geben kann, sondern bei der unendlichen Mannigfaltigkeit des Einzelnen sich immer wieder mehr oder minder beschränken muß, so hängt der allgemeinen Kirchengeschichte immer noch etwas Relatives an, worüber sie nicht hinwegkommen kann, woraus aber nur die Folgerung zu ziehen ist, daß der Begriff des Allgemeinen hier überhaupt nicht quantitativ, sondern nur qualitativ bestimmt werden kann. Wie das Allgemeine vom Besondern nicht blos quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden ist, so kann auch die Kirchengeschichte das Allgemeine, das zu ihrem Begriff gehört, nicht durch bloße Abstraktion aus dem Besondern, sondern nur aus der Idee der Kirche selbst erhalten, sofern sie als Idee auch das Prinzip einer lebendigen, von der Idee ausgehenden Entwicklung in sich haben muß. Eine Geschichte der christlichen Kirche kann daher nur dann mit Recht eine allgemeine genannt werden, wenn der geschichtliche Stoff, welchen sie als das Gegebene in sich aufnehmen muß, von der Idee, nach Maaßgabe der besondern Momente, zu welchen sie sich selbst bestimmt, als dem bewegenden Prinzip so durchdrungen ist, daß in dem Besondern das Allgemeine als bestimmend hindurchblickt, und es ergibt sich somit auch vom Begriffe des Allgemeinen aus die doppelte, in dem Wechselverhältniß des Allgemeinen und Besondern begründete Aufgabe, sowohl das Allgemeine im Besondern, als auch das Besondere im Allgemeinen aufzufassen und anzuschauen. Das Eine und das Mannigfaltige sind auch in Neander's Geschichtsanschauung die beiden gleich wesentlichen Grundformen des kirchlichen Lebens, aber man denke sich beide auch in dem immanenten Verhältniß zu einander, daß das Eine zum Mannigfaltigen sich aufschließt und das Mannigfaltige in dem Einen sich in sich selbst zusammenfaßt. In demselben Verhältniß, in welchem der Geschichtschreiber auf der einen Seite, um zur vollen Realität des geschichtlichen Lebens zu gelangen, in das Besondere, Individuelle, Concrete der geschichtlichen Erscheinungen so tief als möglich sich versenken muß, muß er auf der andern auch wieder

zu der Höhe der allgemeinen Idee sich erheben, um das Besondere aus dem Allgemeinen zu begreifen, und in ihm selbst nur die Besonderung des Allgemeinen zu sehen, und nur in der Einheit dieser beiden sich gegenseitig ergänzenden, die beiden Seiten desselben Prozesses bildenden, vom Besondern zum Allgemeinen, und vom Allgemeinen zum Besondern sich bewegenden Wege vollendet sich die Aufgabe der Geschichtschreibung.

zu der Höhe des allgemeinen Zweckes sich erheben, um das Besondere als Theil dem Allgemeinen zu begreifen und in ihm selbst nur die Offenbarung des Allgemeinen zu sehen, und nur in der Einheit dieser beiden sich gegenseitig ergänzenden, die beiden Seiten [illegible] den Begriffes bildenden, vom Besondern zum Allgemeinen, und vom Allgemeinen zum Besondern sich bewegenden Wege vollendet sich die Aufgabe der Geschichtschreibung.

S. 204 „[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] von allem …“

4.